Ориген

ТОЛКОВАНИЯ НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА

РХ
ГА

Leonides pater origenis

Ориген

ТОЛКОВАНИЯ НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА

Перевод, комментарии и предисловие
О. И. Кулиева

Санкт-Петербург
Издательство РХГА
2018

УДК 1:232
ББК 86.37:87.3
О-66

Ориген

О-66 Толкования на Евангелие от Иоанна / Перевод, комментарии и предисловие О. И. Кулиева. — СПб.: Издательство РХГА, 2018. — 540 с.

ISBN 978-5-88812-907-4

Настоящая книга представляет собой перевод *Комментариев на Евангелие от Иоанна*, принадлежащих перу раннехристианского богослова Оригена. Данный текст является центральным сочинением в творчестве Оригена, позволяющим в полной мере понять особенности его герменевтического метода, а также основные черты его богословия Троицы и христологии. «Толкования» стали одним из важнейших этапов в развитии библейской экзегетики и связанной с ней философско-религиозной мысли. Книга будет интересна широкому кругу читателей, интересующихся историей богословия и средневековой философии, а также историей христианства.

УДК 1:232
ББК 86.37:87.3

На обложке: портрет Оригена. Иллюстрация из «Les vrais pourtraits...» Андре Теве, 1584 г.

На фронтисписе: портрет Оригена из «Нюрнбергской хроники» Хартмана Шеделя, 1493 г.

ISBN 978-5-88812-907-4

Содержание

Предисловие

Александрийский богослов Ориген (ок. 185–254 гг.) за свою жизнь создал огромное количество текстов[1], бóльшая часть которых посвящена разъяснению Священного Писания. Очевидно, всю жизнь ему не давал покоя вопрос, с которым он еще в детстве обратился к отцу: в чем смысл богодухновенной книги?[2] Этот вопрос мог бы послужить наиболее подходящим эпиграфом к сочинениям Оригена, а его постановка — достаточным введением в творчество александрийского ученого. Чем ближе мы знакомимся с его работами, тем больше утверждаемся в мысли, что Ориген — блестящий экзегет, виртуозно владеющий техниками чтения текста. Известно, сколь велико было воздействие его толкований на современников и потомков: например, составленная Василием Великим и Григорием Богословом *Филокалия* представляет собою собрание выдержек из сочинений Оригена. Признано также, что из нескольких жанров, в которых он писал, к собственно научному относились как раз тома экзегез на Священное Писание, где речь обращена к образованному читателю и где ставятся и обсуждаются проблемы, недоступные тем, кого Ориген называет «простецами». В свете сказанного кажется странным, что связь экзегетики Оригена и его богословских воззрений лишь сравнительно недавно стала предметом научного рассмотрения.

Очевидно, представление о некотором родстве того и другого присутствовало и у древних критиков оригеновского учения, но лишь

---

[1] От 2000 до 6000 книг, согласно свидетельству древних авторов.

[2] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история. VI, 2, 9.

в наши дни мы встречаем соответствующую постановку вопроса, без разработки которого невозможно решить «проблему Оригена». В несколько утрированной форме этот вопрос мог бы звучать так: повлияли ли экзегетические методы Оригена на его богословие, или же, напротив, характер последнего предопределил использование им соответствующих практик толкования текста? Кажется, именно второй вариант ответа широко принят подавляющим числом как древних, так и новых критиков. Ход их рассуждения достаточно прозрачен: богословие Оригена пронизано положениями, которые невозможно обосновать, исходя из самого текста Писания, поэтому Ориген пользуется известным приемом аллегорезы, дающим возможность интерпретировать любой пассаж в «нужном» направлении. И если у древних авторов это выглядит как некая догадка[3], то современные или обосновывают свой вывод подробным анализом толкований Оригена, сравнивая их с толкованиями других авторов (христианских и эллинских), или строят пространные рассуждения о природе экзегетического метода, который, по их справедливому мнению, не может быть плодом усилий одного человека и имманентно заключает в себе философемы той традиции, в рамках которой он вызрел[4].

Нельзя, однако, не заметить, что подобные исследования строятся по схожему сценарию: общий тон богословия Оригена уже известен автору, и теперь задача сводится к тому, чтобы каким-то образом объяснить его тем или иным влиянием. Достаточно назвать Оригена или «платоником», или «систематиком», или «радикальным эллинизатором христианства», или, наконец, «еретиком», и дальше остается лишь подводить под это определение те или иные его высказывания. Между тем здесь мы сталкиваемся с методологической погрешностью, от которой предостерегал В. В. Болотов: «Более твердым будет не то суждение, которое объясняет частный факт в свете общего взгляда (именно потому что общий взгляд здесь всегда искусственен, натянут), а то, которое исходит из анализа частного факта. Центр тяжести должен быть

---

3 Например, в известной характеристике Оригена, принадлежащей Порфирию: там же. VI, 19, 5–8.

4 Первое мы находим у Р. Хансона (*Hanson R. P. C.* Allegory and Event. — London, 2002), второе — в работе современной российской исследовательницы О. Нестеровой (*Нестерова О.* Allegoria pro typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. — М., 2006).

перенесен именно сюда, и пусть освещение не будет при этом столь полным и равномерным, как в первом случае, зато оно будет менее искусственным»[5]. Действительно, искусственная процедура дает в итоге искусственный же результат, и это становится наиболее заметным, когда мы сталкиваемся с мыслью автора, не укладывающейся в рамки предуготовленной ей интерпретации. Что-то вызывает разрыв в цепи нашего понимания и требует пересмотра устоявшихся точек зрения. И, возможно, именно с этим связан тот факт, что споры об Оригене не утихают до сегодняшнего дня и что всякая интерпретация его творчества сталкивается с иной, порою прямо противоположной.

Если следовать указанию Болотова, то прежде всего мы должны осуществить некую редукцию и вынести за скобки всякое заранее составленное нами представление о мысли Оригена в целом. «Назад к Оригену!» — вот подходящий девиз для новых исследований в оригенистике. Что же тогда понимать под «частным фактом», опираясь на который можно было бы составить максимально непредвзятое представление об александрийском мыслителе? И здесь, быть может, сам Ориген даст нам подсказку: вспомним постоянно проводимое им различение *буквы* и *духа* Писания. Перенося эту дистинкцию на его собственное творчество, под «духом» можно понимать как раз искомый общий характер его писаний, а под «буквою» — те *герменевтические процедуры*, посредством которых этот дух проявляется. И если всякое толкование обретает свои очертания в горниле подобной процедуры, то, не рассмотрев ее специфики, мы не можем ручаться за смысл. Итак, необходимо сосредоточиться на экзегетике Оригена как таковой, не считая ее чем-то исключительно прикладным. Ведь даже беглый взгляд на собрание его трудов показывает, что Ориген никогда не переставал быть экзегетом и что даже в сочинениях иных жанров его мысль занята прежде всего толкованием Писания.

Представленный в данном издании перевод «Толкований на Евангелие от Иоанна» призван познакомить читателя прежде всего с экзегетической стороной творчества Оригена. Он может во многом изменить привычный нам стереотип и обогатит портрет александрийского мыслителя чертами, прежде ускользавшими от внимания. Ориген предстает здесь не отвлеченным теоретиком, на основе сомнительных аллегорий строящим воздушные замки своих толкований, но, скорее,

---

5 *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. — СПб., 1879. С. 190.

старателем, усердно и с любовью работающим с буквой Писания. Мы не раз увидим, что возвышенные толкования[6] предварены у него строгим *историческим разысканием*, т. е. анализом библейского текста как такового. И если Ориген отвергает толкования Гераклеона, то чаще всего по причине отсутствия у последнего подобных разысканий.

Ориген начал работу над этим текстом в двадцатых годах третьего столетия и завершил ее приблизительно через 30 лет, будучи уже широко признанным в христианском мире ученым. Из тридцати девяти книг трактата сохранились лишь девять, причем некоторые не в полном объеме. И длительный период написания, и большие пропуски между сохранившимися книгами могут вызвать чувство разорванности текста. Если все же говорить о некоей тенденции, то, вероятно, справедливым будет замечание, что в первых книгах, написанных до отъезда из Александрии, мысль Оригена более смела и свободна как в постановке вопросов, так и в их разрешении, тогда как в поздних книгах мы все больше сталкиваемся с трудом «грамматика», скрупулезно работающего с текстом. Нижеследующие краткие замечания приведены с тем, чтобы помочь читателю сориентироваться в сложном многообразии экзегетических построений Оригена. Некоторые из этих замечаний оформились постепенно в процессе перевода текста, другие взяты из недавних исследований, посвященных Оригену; и те, и другие приводятся здесь лишь постольку, поскольку могут приблизить к пониманию *общего* характера используемой Оригеном герменевтической процедуры.

Прежде всего, следует отметить *полемический* тон данного сочинения. Ричард Хансон, посвятивший анализу толкований Оригена специальный труд, пишет: «Читая работы Оригена достаточно долго, мы не можем не осознать, что он постоянно держит в уме несколько иных, часто соперничающих школ толкования текста»[7]. «Толкования на Евангелие от Иоанна» подтверждают правильность этого тезиса. Практически любое толкование сопровождается здесь упоминанием о других возможных вариантах, более того, оно становятся ясным порою лишь в сопоставлении с ними. Эта полемическая направленность реализуется, как правило, двояко: одни толкования кажутся Оригену противоречащими самому духу Писания, и он обрушивает на них всю мощь своей методологии, другие, напротив, видятся ему в той или иной мере допу-

---

6 Анагогии; вообще, Ориген редко использует слово «аллегория».

7 *Hanson R. P. C.* Op. cit. P. 135.

стимыми, так что здесь полемика приобретает более мягкий характер и предстает как тщательный анализ возможности подобных интерпретаций.

Очевидно, основанием для такого разграничения служит точка зрения, выраженная Оригеном в предисловии к трактату «О началах». Здесь он говорит, что есть несколько несомненных догматов, ясно выраженных в Писании, и что все прочее допускает разыскание; более того: побудить к такому разысканию и было изначальной целью автора священного текста. Соответственно, любое толкование, противоречащее этим несомненным догматам, должно быть отвергнуто, и Ориген достигает этого, показывая, что оно не согласуется с каким-то из ключевых принципов экзегезы, чаще всего — принципом единства Писания[8].

Для этого он пользуется различными приемами, среди которых — логическое развитие исходного тезиса оппонента, приводящее к очевидной нелепости. Примечательно, что порою это оппонирование носит исключительно условный характер: Ориген сам выдвигает предположение, которое в дальнейшем должно быть опровергнуто. Такой подход значительно чаще используется во втором варианте полемики, когда исходный тезис считается допустимым и как бы открытым для всестороннего анализа. Бóльшая часть «Толкований на Евангелие от Иоанна» содержит как раз подобные разыскания, и указанный методологический прием применяется здесь практически постоянно.

Развивая некоторую мысль, Ориген не устает формулировать предположения, которые невозможно приписать определенному автору или школе толкования. Быть может, он пользовался сочинениями, принадлежащими малоизвестным авторам и содержащимися в частных библиотеках тех или иных христианских общин[9], однако частота использования этого приема наводит на мысль, что речь идет о специфике собственно оригеновского подхода. Дополнительный аргумент в пользу этой догадки: очень часто ход рассуждений Оригена внезапно обрывается, практически не успев начаться. Иными словами, развив некую мысль и придя к определенному выводу, Ориген вдруг видит новую возможность и формулирует ее в виде вопроса, однако этим вопросом дело и ограничивается. Таким образом пассаж заканчивается

---

8 В этом ключе развивается его полемика с Гераклеоном и монархианами.

9 *Hoek A. van den.* The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage // Harvard Theological Review 90 (1997). P. 59–87.

словами: «стоит еще рассмотреть» и т. п., а затем он сразу же переходит к новому разысканию.

Признаться, поначалу это вызывает чувство некоторой неполноты и недосказанности: кажется, будто мысль Оригена, до сих пор стройная и последовательная, ускользает от понимания и что виноват в этом сам читатель, не сумевший во всем многообразии предположений схватить единую нить рассуждения[10]. Это чувство еще более усиливается, когда мы порою наталкиваемся на прямо противоположные высказывания, часто, опять же, не раскрываемые в ходе дальнейшего изложения. Тем не менее природа этой неопределенности может быть объяснена иначе.

Быть может, причина непонимания в том, что мы изначально настроены видеть за текстом Оригена некую единую и непротиворечивую систему взглядов, долженствующую прояснить нам его собственную позицию по любому из рассматриваемых им вопросов. Если же предположить, что Ориген никогда не был систематическим мыслителем, что основной мотив его творчества состоит в поиске, а не нахождении окончательных решений, то и его экзегетические опыты предстают в новом свете, приобретают иную целостность.

Эта новая точка зрения в оригеноведении заявила о себе в так называемом *«гипотетическом подходе»* к наследию александрийского богослова[11]. Он противопоставляется «систематическому», сторонники которого исходят из предпосылки, что в основе творчества Оригена лежит *единая система взглядов*, т. е. некая совокупность догм, дающих положительный ответ на основные богословские вопросы той эпохи[12]. Отсюда проистекает известный тезис об Оригене как первом систематике. Но оказалось, что никакой теории не удалось примирить все спорные места оригеновских сочинений, как если бы в них всегда был некий остаток, не поддающийся систематическому описанию. Систематики,

---

10 Тем более, когда мы сравниваем данный текст с таким «систематическим» трактатом Оригена, как «О началах». Вообще говоря, эта систематичность может быть поставлена под сомнение, ведь мы немногое знаем об изначальном состоянии текста этого сочинения.

11 Наиболее ярким его представителем является Анри Крузель, назвавший мысль Оригена «богословием в поиске» (*Crouzel H.* Origène. — Paris, 1985).

12 Об особенностях того и другого, а также проблемах их применения см. *Серегин А. В.* Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». — М., 2005. С. 38–52.

предполагая единую и жесткую логику мысли Оригена и не находя подтверждения этому в его трудах, винят Оригена в непоследовательности и противоречивости. Представители же гипотетического подхода считают, что для самого мыслителя никаких противоречий, вероятно, не было, так как различные взгляды, изложенные в его сочинениях, зачастую не отражают его собственную позицию, а являются рабочими гипотезами. Поэтому противоречия, находимые у Оригена, имеют искусственную природу и исчезают при изменении угла зрения.

Гипотетический подход как раз и предлагает новую перспективу, в которой Ориген предстает не как догматик, но в первую очередь как мыслитель, находящийся в поиске. Различные теории и взгляды, которые он приводит, отражают направления этого поиска, но далеко не всегда мы можем определить собственные предпочтения Оригена. Важно отметить, что речь идет не о какой-то внешней, стилистической особенности его письма, но о решающей исследовательской установке, которая проявляется «в общем некатегорическом, эвристическом тоне его дискурса»[13]. Этот общий тон был подмечен еще Болотовым: «...тон, в котором он высказывает свои мнения, всего менее можно назвать догматическим. Часто он ставит только вопросы или обращает на какой-нибудь пункт внимание читателя. Во внешних особенностях речи Оригена слышится голос мыслителя, который больше испытывает, чем решает, который касается высоких тайн богословия, но с полным сознанием ограниченности сил своих»[14].

Так в результате применения гипотетического подхода нам открывается Ориген-мыслитель, богослов в поиске, и это, с одной стороны, усложняет задачу выявления черт его собственного учения[15], с другой — помогает приблизиться к пониманию специфики его сочинений. Мыслитель, больше ставящий вопросы, нежели отвечающий на них, создает тексты, которым присуща некоторая полифония: множество точек зрения, иногда согласующихся, иногда противоречащих, а иногда просто «безразличных» друг другу, соседствуют на страницах его произведений как отдельные голоса, которые автор вовлекает в общий диалог, и при этом собственный его голос не заглушает остальные. Это проявляется в том числе и стилистически: «Сам характер изложения

---

13 Там же. С. 42.

14 *Болотов В. В.* Указ. соч. С. 141.

15 Потому что возникает вопрос: как из массы этих гипотез выделить собственно «оригеновское»?

в трудах Оригена показывает его более мыслителем, нежели догматиком. Ориген более прощупывает, сравнивает, предлагает разные трактовки. "Пожалуй", "взгляни, возможно ли", "но кто-то скажет" — вот характерные для него способы выражения своей мысли»[16]. Добавим к этому использование синтаксических конструкций, вводящих элемент условности, например оптатива с частицей ἄν.

«Комментарий на Иоанна» дает обильный материал для сравнения систематического и гипотетического подходов. И нельзя сказать, что систематический подход в этом сравнении выигрывает. Общее чувство, сопровождающее чтение трактата, лучше всего обозначить как растерянность перед большим количеством мнений, предположений и прочных, казалось бы, убеждений, приводимых Оригеном в связи с каким-нибудь вопросом. Читатель, ожидавший твердого решения заявленного вопроса и внимательно следивший за ходом рассуждений, в какой-то момент ощущает, что потерял проводника — авторский голос, постепенно растворившийся в хоре многочисленных предположений.

Если поначалу позиция Оригена легко определяется через прямое отрицание им какой-то очевидно неверной точки зрения, то далее он приводит варианты уже правильного решения, и тут, оказывается, нелегко разобраться, какой из них он считает предпочтительным. А поскольку этих вариантов много и некоторые из них примирить нельзя, то остается ощущение полной неопределенности относительно «единственно верного ответа». Сам Ориген часто приводит эти варианты в полемической форме, как противостоящие друг другу тезисы. Иногда он влагает эти тезисы в уста реальных оппонентов, например монархиан или гностиков, и в таких случаях используются фразы типа: «некоторые говорят», «но противники этого мнения скажут», в других случаях непонятно, кому принадлежит тезис — то ли это действительно встречавшееся Оригену мнение, почерпнутое им из источника, нам неведомого, то ли он просто выявляет логические следствия некоторого суждения и предвосхищает возможные возражения, вкладывая их в уста гипотетических противников. Очевидно, последний случай с большой долей вероятности можно предполагать, когда используются выражения: «но, возможно, кто-то скажет (спросит)», «вероятно, кто-нибудь озадачится» и т. п. Таких мест у Оригена немало.

---

16 *Болотов В. В.* Там же. С. 141.

Каждую книгу комментариев можно разделить на смысловые фрагменты, посвященные обсуждению определенного вопроса. На нить этого вопроса нанизываются всевозможные предположения, иногда — просто обозначенные, без какого-либо комментария, в других случаях — представленные так, что они в свою очередь вызывают новые предположения. Подобная структура, порою чрезвычайно разветвленная, характеризует каждый смысловой фрагмент, иногда даже выходя за его пределы и проявляясь в следующем фрагменте — когда новый рассматриваемый вопрос оказывается связанным с предыдущим. Формально эти смысловые фрагменты привязаны к разбору толкуемого места, т. е. конкретного евангельского стиха, однако часто обсуждение идет в нескольких независимых направлениях, в каждом из которых приобретает ту или иную степень сложности. Связь между самими фрагментами проявляется по-разному: иногда они подчинены друг другу, так что одно толкование является частным случаем другого, иногда объединены в рамках более широкого целого, некоторые по частям разбросаны среди остальных[17].

В качестве наглядного примера той исследовательской установки, что, как было сказано, пронизывает творчество Оригена, можно указать смысловой фрагмент из двадцать восьмой книги (гл. 13–22), где комментируется пророчество Каиафы (Ин. 11,49). Разбор двух основных гипотез обрамлен здесь упоминанием множества связанных с ними предположений, причем некоторые тщательно анализируются, другие просто указываются. Интересно, что в конечном счете вопрос остается открытым. Этот фрагмент, на наш взгляд, достаточно хорошо репрезентирует стиль всего сочинения.

Специфика экзегетического подхода Оригена также может быть уяснена из его полемики с Гераклеоном, гностиком из круга последователей Валентина. В «Толкованиях на Евангелие от Иоанна» Ориген часто упоминает гетеродоксов, или инакомыслящих. В некоторых случаях нелегко понять, имеет ли он в виду определенную школу, направление или отдельного представителя какой-либо тенденции, и здесь слово «инакомыслящий» следует брать в самом широком смысле — как указание на тех, чье мнение противоречит общепринятому в церкви «правилу веры»[18].

---

17 Такова полемика с Гераклеоном, попеременно вспыхивающая в различных местах комментариев.

18 Для Оригена это правило есть свод «церковного учения, переданного от апостолов через порядок преемства и пребывающее в церквах даже доселе» (*Ориген.*

Подобные упоминания, как правило, или предваряют, или завершают пассажи, в которых Ориген, указав проблему и набросав контуры верного подхода, призывает несогласных указать собственное решение, заведомо дискредитированное его разбором. Иногда из самого содержания дискуссии становится ясно, что Ориген выступает, например, против монархиан или предестинариев, в других случаях определить оппонентов трудно. Критикуя противников, Ориген, как правило, не дает сколь-нибудь развернутого изложения их доктрины, не указывает имен или названий их работ. Исключение составляет полемика с Гераклеоном[19], написавшим первый комментарий к Евангелию от Иоанна.

Из девяти дошедших до нас книг сочинения Оригена лишь в трех нет упоминаний о Гераклеоне (книги 1, 28 и 32). В остальных количество цитат варьируется от двух (кн. 2) до двадцати (кн. 13). Сочинение Гераклеона называлось «Заметки» (Ὑπομνήματα), но характер цитирования его Оригеном не дает возможности однозначно установить, что представляли собою эти заметки в первоначальном виде. В некоторых случаях примеры, приводимые Оригеном, показывают, насколько подробным был комментарий Гераклеона: евангельские цитаты разбираются здесь дословно, внимание уделено малейшим частям текста, например достаточно часто анализируется употребление предлогов. Однако неясно, был ли то комментарий ко всему Евангелию, или Гераклеон толковал лишь избранные места. С другой стороны, поскольку Ориген не выделяет цитаты Гераклеона специальными знаками[20], то создается впечатление, что он пересказывает их по памяти, часто дополняя собственными замечаниями и таким образом создавая особый контекст, служащий его полемическим целям. В результате, хотя у нас

О началах. I, 2). Ориген далее перечисляет непререкаемые и ясно выраженные апостолами догматы христианского учения с тем, чтобы ограничить круг собственного исследования вопросами, на которые апостольское предание не дает прямого ответа. Соответственно, «инакомыслие» сказывается в непризнании каких-либо догматов, а не в той или иной разработке непроясненных мест учения.

[19] Перечень источников, где упоминается Гераклеон, можно найти в статье: *Пантелеев А. Д., Петров А. В., Цыб А. В.* Фрагменты Гераклеона Гностика из трактата Оригена «Комментарий на Евангелие от Иоанна» // AKADHMEIA. Вып. 2. — СПб., 2000. С. 305–328.

[20] В издании «Толкований на Евангелие от Иоанна», выполненном Прусской Академией Наук, предполагаемые цитаты из Гераклеона набраны курсивом. Этот прием использован и в настоящем издании.

нет практически никаких других свидетельств об учении Гераклеона, кроме оригеновских, последние едва ли могут быть прочным основанием для реконструкции этого учения.

Тем не менее «Толкования на Евангелие от Иоанна» предоставляют достаточно большой объем материала, связанного с Гераклеоном, чтобы дать общее описание полемики между двумя мыслителями. Прежде всего, эта полемика затрагивает три основных пункта в учении Гераклеона: во-первых, представление о том, что ветхозаветный Творец (Демиург) не есть Бог в подлинном смысле этого слова, во-вторых, связанное с этим негативное отношение к ветхозаветным пророкам и, наконец, проводимое им в отношении человека учение о различных «природах». Как видим, все три пункта вписываются в общую картину гностического мировосприятия. Подавляющее большинство цитат из сочинения Гераклеона связаны как раз с критикой этих воззрений. Стоит еще отметить, что иногда Ориген не называет своего противника по имени, а говорит о неких гетеродоксах, но при этом последующий ход дискуссии позволяет достаточно уверенно предполагать, что речь идет о мнении Гераклеона. Далее будут приведены некоторые фрагменты этой дискуссии с акцентом на собственно экзегетических методах обоих оппонентов.

Впервые имя Гераклеона упоминается во второй книге «Комментария» в связи с разбором евангельского стиха «Всё через Него произошло» (Ин. 1,3). В главе 14 Ориген пишет: «Насильственным, полагаю я, и бездоказательным является то толкование, которое Гераклеон — как о нем говорят, ученик Валентина — дает выражению "всё через Него произошло". Ибо под "всем" он понимает космос и то, что находится в нем, и, насколько это следует из его основоположения, исключает из "всего" то, что отличается от космоса и находящегося в нем. Ведь он говорит, что *вечность, или пребывающее в вечности, не произошли через Слово*, но — считает он — возникли прежде Слова. Но еще бесстыднее его толкование выражения "без Него не произошло ничего", ибо не обращая внимания на запрет: "Не прибавляй к словам Его, чтобы не уличил тебя и чтобы не был ты лжецом" (Притч. 30,6), он добавляет после слова "ничего" фразу: *из космического и тварного*».

Итак, мы видим, что в данном случае острие критики Оригена направлено прежде всего против гностического представления о Демиурге, согласно которому Творец этого мира, космоса, не есть подлинно Бог, или Первопричина, но является существом более «низким» по рангу (у Гераклеона — подчиненным Слову). Проводя это взгляд, Гераклe-

он использует особую герменевтическую процедуру, в основных чертах воспроизводящую гностическую экзегезу. Например, детальный анализ значения слов и особенно употребления предлогов составляет характерную черту валентинианской экзегезы[21], а чересчур свободное отношение к Писанию (изменение порядка слов, прибавления или умолчания) — экзегезы школы Маркиона[22]. В данном случае Гераклеон устанавливает особое значение слова «всё», различает «вечное» и «тварное» и для большей ясности дополняет цитату. Примечательно, что сам Ориген, толкуя эту и связанные с нею строки Писания, использовал точно такие же приемы, разве только не видоизменял цитируемый текст. Следовательно, его критика нацелена не на сами приемы толкования, но на то, как они проводятся и к каким выводам приводят, а именно: толкования Гераклеона «натянуты», «насильственны», «бесстыдны», «выставляются вопреки очевидности», выражены «вопреки общепринятому способу» и «несостоятельны». Сравним толкования обоих мыслителей, чтобы выявить источник этих упреков.

Для начала Гераклеон определяет объем понятия «всё» — это, по его мнению, «космическое и тварное». Обоснования такой интерпретации в приведенной цитате мы не находим, но видим развитие этой темы: помимо «всего», произошедшего через Слово, есть «вечность или пребывающее в вечности» — то, что возникло прежде Слова. Оказывается, однако, что для Оригена объем понятия «всё» тоже несколько ограничен, и сюда не входят, например, Истина, Праведность и другие эпитеты, прилагаемые в Писании к Слову: «Но должно быть понято, что Самосущая Истина... не произошла через Иисуса Христа»[23]. Наконец, в главе 12 второй книги Ориген так ставит вопрос: «Надо ли говорить о некоем различии между тем, что в Нем, и тем, что “произошло через Него”?», и отвечает: «Я полагаю, что верным будет последнее. <...> Поэтому, помимо того, что мыслится присущим Христу, все остальное произошло через Божественное Слово».

То, «что мыслится присущим Христу», — это эпинойи[24] Слова: Истина, Праведность, Жизнь, Свет и другое «из области лучшего». Если мы вспомним, что у гностиков, например у Валентина, так именовались эоны Плеромы, то возникнет ощущение, что и Гераклеон, и Ориген го-

---

[21] См. *Sanders J. N.* The Fourth Gospel in the Early Church. — Cambridge, 1943. P. 62.

[22] См. *Hanson R. P. C.* Op. cit. P. 145.

[23] Толкования на Евангелие от Иоанна. 6, 6.

[24] То есть способы данности Слова уму, представления о Нем.

ворят об одном и том же и практически одинаковым способом. Для Гераклеона «всё» — это «космическое и тварное», для Оригена — то, что не до́лжно мыслить присущим Христу. Это последнее будет, конечно, «ниже», «хуже», чем не произошедшее через Слово, но как тогда понимать такую оценку толкования оппонента: «...выводы его весьма натужны и выставляются вопреки очевидности, — если то, что он считает божественным, он изымает из всего, а всецело подверженное гибели справедливо, на его взгляд, называется "всем"»[25]?

Конечно, говорить о существенном совпадении взглядов нельзя, потому что у Гераклеона эоны возникли прежде Слова, тогда как у Оригена вечные сущности и есть Слово, но в разных его представлениях, эпинойях. И Ориген, на самом деле, движим здесь не желанием установить род объектов, произошедших не через Слово, а необходимостью ответить на вопрос гипотетических оппонентов: «Ведь, казалось бы, если Иисус утверждает: "Я есть Истина", то каким образом Истина произошла через Иисуса Христа? Ведь ничто не возникает через самое себя». И все же, при всем различии выводов, нельзя не отметить некоторую схожесть позиций, проявляющуюся в том, что оба мыслителя движутся в одном проблемном поле и пользуются почти теми же экзегетическими приемами.

Далее в этой же главе находим пример полемики по поводу употребления предлогов: «И вновь обнаруживает он своеобразие своего понимания выражения "все через Него произошло", когда говорит, что *Слово, Которое позволяет Демиургу быть причиной порождения космоса, является не тем, от чего (ἀφ'οὗ), и не тем, из-за чего (ὑφ'οὗ), но тем, через что (δι'οὗ).* Написано это вопреки общепринятому способу выражаться. Ведь если то, что он предполагает, было бы истинным положением дел, то до́лжно было бы написать, что все произошло через Демиурга и от Слова, а не наоборот: через Слово и от Демиурга. Мы используем выражение "через Него" согласно обычаю и не принимаем что-либо незасвидетельствованное, он же, помимо того, что не подтверждает собственную мысль Божественным Писанием, обнаруживает себя человеком подозревающим истину и бесстыдно на нее взирающим, когда говорит: *ибо не Слово творило в зависимости от другой действующей причины, — дабы так понять выражение "через Него", — но другое творило при Его содействии*»[26].

---

[25] Толкования на Евангелие от Иоанна. 2, 14.

[26] Там же. 2, 14

Гераклеон акцентирует внимание на употреблении в данном стихе предлога διά, «через». Для него тот факт, что все произошло через Слово, служит доказательством подчиненности Творца Слову — следовательно, предлог διά наделен у него значением причинности. Однако он видит эту причинность, так сказать, в одном направлении: Творец и сотворенное им зависят от того, *через* что произошло творение. Для Оригена же, ссылающегося на обычное словоупотребление, διά указывает здесь на промежуточную причину, т. е. такую, которая обусловливает сотворенное, но в то же время сама обусловлена первопричиной: «Тот, "через кого", никогда не есть первый, но всегда второй»[27]. Таким образом, если Гераклеон говорит о господствующей причине, то Ориген — о причине подчиненной.

Но что в данном случае движет Гераклеоном? Очевидно, то же желание противопоставления. Различая, как и Ориген, «тварное» и «вечное», он не согласен производить их от одной причины, поскольку это идет вразрез с его руководящей идеей об их предельном различии. Это различие мыслится им настолько кардинальным, что не допускает никакого посредствующего звена между двумя природами. Все тварное восходит к Творцу, но на этом цепь соответствующей причинности обрывается, и начинают действовать отношения иного порядка. Ни Слово, ни тем более Бог, как Первоначало, не могут быть рассматриваемы как творящие причины, и Гераклеон будто бы специально предостерегает от такого понимания: *ибо не Слово* ***творило*** *в зависимости от другой действующей причины, — дабы так понять выражение "через Него", — но другое творило при Его содействии*. Поскольку Гераклеон, конечно же, ставил Слово в зависимость от Бога, постольку смысловой акцент этой фразы приходится на «творило». И он подкрепляет свой тезис указанием на то, что в евангельском стихе не употреблены два других возможных предлога, ὑπό и ἀπό. Очевидно, все три предлога служат у Гераклеона для обозначения причинности, но ὑπό и ἀπό указывают на действующую причину, а διά — на причину действия. В данном случае действием является «творение», тогда Слово — причина творения, сама, однако, не творящая.

Ориген называет это «выражаться вопреки общепринятому способу», кроме того, видит здесь мысль, не засвидетельствованную преданием. Посмотрим теперь, как сам он устанавливает значение предлога

27 Там же. 2, 10.

διά: «Тот, "через кого", никогда не есть первый, но всегда второй. <...> И в "Послании к Евреям" апостол Павел говорит: "В последние дни говорил нам через Сына, Которого поставил наследником всего и через Которого сотворил века" (Евр. 1.2), наставляя нас, что Бог сотворил века через Сына, в Котором они возникают, ибо Он единороден и есть Тот, "через Кого". Поэтому и здесь, раз все произошло через (διά) Слово, то не от (ὑπό) Слова, а от кого-то лучшего и большего, чем Слово. И кто же другой будет Им, как не Отец?»[28]. Таким образом, ссылаясь на апостольское учение, Ориген подчеркивает, что выражение «через» указывает на *содействие вышележащей причине*, поэтому фразу «все через него произошло» следует понимать как указание на посредничество Слова в деле творения, т. е. на содействие Первопричине этого творения, Богу-Творцу.

С критикой гностического представления о Демиурге напрямую связано еще одно направление полемики Оригена с Гераклеоном, а именно вопрос о статусе ветхозаветных пророков. Опровергая своих противников, Ориген проводит мысль, что «совершенные мужи прежних поколений знали ничуть не менее того, что было открыто апостолам через Христа, ибо наставлявший апостолов открыл и им неизреченные тайны богопочитания»[29]. Очевидно, здесь мы имеем дело с реакцией гностиков на практикуемую в христианских кругах т. н. «профетическую интерпретацию» ветхозаветных писаний, когда в словах древних пророков искали и находили указание на случившиеся впоследствии события, связанные с Пришествием Христа. Такая интерпретация, наряду с типологией, является одним из наиболее действенных способов подчеркнуть принцип *единства* Писания. Наоборот, цель Гераклеона — обозначить разрыв между двумя Заветами и между двумя «историями», а Евангелие представить как манифест новой веры, раскрывающий «новизну Божества»[30]. Поэтому критика Оригена призвана указать на единство божественного замысла, или божественной экономии, искусно проявляющейся в человеческой истории.

Как отмечено выше, в споре с Гераклеоном Ориген практически не задействует ту форму полемического комментария, в которой противоположное мнение не опровергается, но, скорее, уточняется, буду-

---

28 Там же. 2, 10.

29 Там же. 6, 4.

30 Там же. 1, 13.

чи вписано в сложную систему гипотез, или сопровождающих это мнение, или логически из него вытекающих. Подобный ход уместен там, где обсуждаемый тезис, во-первых, не противоречит «ясно переданному» в Писании, во-вторых, относится к области «допускающего разыскание». Выводы же Гераклеона по большей части «безосновательны» и «натянуты», и иногда Ориген может даже так о них отозваться: «Если бы он привнес в эти построения хоть какую-нибудь убедительность, мы бы постарались опровергнуть их, теперь же для опровержения достаточно будет безоговорочного отрицания»[31]. Они таковы в силу их несоответствия переданному церковью учению, т. е. тем аксиомам христианского опыта, которые, по Оригену, не нуждаются ни в каком сопутствующем разыскании — настолько прямо они выражены в Священном Писании. Следовательно, задача Оригена сводится здесь к тому, чтобы показать неумение противников сохранить столь важный для него принцип *единства Писания*.

Несмотря на этот непримиримый тон, некоторые особенности собственной позиции Оригена наводят на мысль о существующем между противниками сходстве. Схожесть — иногда вплоть до частностей — экзегетических приемов, особенности словоупотребления, постановка близких по смыслу вопросов — все это позволяет говорить об общих для того и другого контурах мысли[32]. И, возможно, не покажется преувеличением тезис, что Гераклеон был в каком-то смысле учителем Оригена в деле экзегезы Писания.

Наконец, необходимо сделать несколько замечаний, касающихся работы Оригена как «грамматика». Предметом исследования грамматика является текст как таковой — можно сказать, «буква» текста. Известно, что полемика с буквалистами достаточно часто встречается на страницах произведений Оригена. В «Толкованиях на Евангелие от Иоанна» он иногда именует своих противников «историками» и, как это видно из его оценки их подхода, понимает под «историей» буквальное значение текста[33]. В результате у критиков сложилось мнение, что

---

[31] Там же. 6, 20.

[32] Возможно, имея в виду эту общность, В. В. Болотов назвал одну из глав, обозначенных в программе курса лекций, следующим образом: «Опыт системы христианского гносиса у Оригена».

[33] Следуя терминологии Оригена, под «историческим» можно понимать как собственно фактический материал повествования, так и совокупность методов истолкования, проясняющих этот материал.

Ориген принципиально отвергает историю, жертвуя ею ради духовного смысла текста.

Однако во многих современных исследованиях этот вывод ставится под сомнение. Так, Роберт Грант утверждает, что отношение Оригена к истории более сложное. Грант показал, что греко-римские риторы разработали утонченные методы верификации исторических событий. Такой исторический критицизм в отношении литературных текстов древние называли «исторической грамматикой»[34]. Александрийские филологи выработали особый четырехуровневый подход к тексту, который Ориген, бывший некогда «грамматиком» александрийской катехетической школы, прекрасно знал и позднее активно использовал в собственных экзегетических работах. Эти четыре уровня таковы: критика текста, чтение, истолкование и суждение[35].

Во времена, когда одно и то же классическое произведение было представлено десятками рукописей, изобиловавших разночтениями, *критика текста* была призвана помочь ученому выбрать наиболее вероятный вариант чтения. Александрийцы выработали ряд критериев, по которым этот отбор происходил, среди них — детальный анализ всех разночтений. Работы Оригена, особенно поздние, показывают, насколько мастерски он владел этим инструментом. В «Толкованиях на Евангелие от Иоанна», особенно в поздних книгах, он регулярно проводит сопоставительный анализ четырех Евангелий, приходя порою к неожиданным результатам, но всякий раз обосновывая их буквой текста.

Под *чтением* подразумевалось простое воспроизведение текста вслух, что было необходимо, если учесть, что в древних рукописях отсутствовали заглавные буквы, промежутки между словами и знаки пунктуации. Поскольку помимо прочего отсутствовали и знаки цитирования, одной из задач *чтения* была идентификация говорящего лица, персоны. У Оригена мы, опять же, находим немало мест, где он специально решает эту задачу[36].

Истолкование подразумевало изложение той информации, что способствовала пониманию текста. Оно слагалось из нескольких шагов.

---

[34] *Grant R. M.* The Earliest Lives of Jesus. — Cambridge, 1961. P. 114.

[35] Описание уровней заимствовано из книги: *Trigg J. W.* Origen. — London, 1998. P. 5–7.

[36] Так, комментируя стихи Псалмов, Ориген специально различает слова, сказанные Давидом от своего лица, и случаи, когда его устами говорит Господь (Толкования на Евангелие от Иоанна. 6, 39).

Прежде всего — это определение значения слов, использованных автором (*glôssêmatikon*). Далее шло исследование нарратива (*historikon*), т. е. собственно «исторического» в тексте, например хронологии, но также сюда могли относиться сведения из географии или естественных наук. Еще одним элементом истолкования был анализ риторической составляющей текста (*technikon*), определение риторических приемов, используемых автором. Кроме того, здесь рассматривались используемые автором порядок (*taxis*) и план (*oikonomia*) произведения, преследующие определенную цель (*skopos*). Наконец, последним элементом выступало исследование стиля автора (*metrikon*), например выяснение того, следует ли определенный нарратив рассматривать как действительный исторический отчет. Завершало всю эту работу *суждение* (*krisis*) — оценка авторской работы и извлечение из нее полезных для читателя уроков.

Можно сказать, что все перечисленные здесь приемы работы с текстом активно используются Оригеном на страницах трактата, и это доказывает, что он всегда оставался грамматиком. Даже в своих самых смелых и отвлеченных аллегорических построениях Ориген предваряет духовное толкование тщательным разбором самого строя толкуемой фразы, лексики и семантики, а также сопоставляет различные места Писания с целью выявить искомый смысл. Таким образом, для него «историческое» и «духовное» выступают не как взаимоисключающие крайние члены оппозиции, но как элементы единой смыслообразующей структуры, необходимо поддерживающие друг друга: историческое повествование является фундаментом аллегорезы, последняя же, в свою очередь, наделяет смыслом даже заведомо «неверный» исторический пассаж, вписывая его в общий план (*oikonomia*) Писания.

Творчество Оригена пришлось на период, когда проблемы интерпретации Библии стали одними из центральных в духовной жизни христианской общины. Один и тот же текст мог по-разному трактоваться теми, кто называли себя христианами, кроме того, те же места получали совсем другую трактовку у иудеев и у языческих интеллектуалов. Многообразие мнений и подходов нужно было осмыслить в рамках единой теории экзегезы. Ориген был первым, кто взялся за решение этой задачи.

Нельзя сказать, что он изобрел какой-то особый метод толкования: все применявшиеся им методы были хорошо известны и до него. Его заслуга, скорее, в том, что весь накопленный в этой области материал

он сумел обобщить и упорядочить, т. е. до некоторой степени систематизировать. Черты этой теории экзегезы лишь в самом общем виде набросаны в четвертой книге трактата «О началах». Если же мы хотим видеть, как он использовал эту теорию на деле и какими частностями она при этом обогащается, то лучшим материалом являются его комментарии на отдельные книги Писания.

В своих трудах Ориген использовал наработки всех предшествовавших школ толкования, поэтому мы находим у него следы влияния и раввинистических методов, и греческой философской аллегории, и эллинистической грамматики, и александрийской экзегезы, и даже гностиков[37]. Нельзя не отметить, однако, насколько он самостоятелен в применении этих результатов. Беря у предшественников одно, он нисколько не затрудняется критиковать их за другое, то есть ориентируется не на авторитет традиции, но на особую логику священного текста.

В числе исходных принципов этой логики отметим представление о богодухновенности Писания, его непогрешимости и единстве. Можно сказать, что три этих принципа составляют фундамент оригеновской экзегезы, так что никакое сколь угодно высокое толкование не может быть признано, если оно не согласуется с ними[38]. Глубокая убежденность Оригена в действенности этих принципов определяет особенности его экзегетического подхода. Цель, которую он прежде всего преследует, — показать, что Писание непротиворечиво. Там, где другой толкователь искал бы единственно смысл толкуемого фрагмента, Ориген ищет доказательства, что этот смысл не противоречит другим частям текста. Эта особенность бросается в глаза при знакомстве с любым достаточно содержательным фрагментом его сочинения. Ориген никогда не видит толкуемый текст, цитату и даже слово изолированно, но всегда в контексте, иногда почерпнутом из Писания, а иногда сконструированном им самим.

Эту процедуру можно было бы назвать построением *герменевтического ряда* с целью прояснения смысла как данного фрагмента, так и фрагментов, сопряженных с ним. Основанием ряда может быть что угодно: место, где произнесены те или иные слова, время их произнесения, лицо, которому они принадлежат. В каждом конкретном случае

---

[37] Видимо, саму форму построчного комментария к Евангелию он заимствовал у Гераклеона.

[38] Как раз таковы толкования Гераклеона.

Ориген изыскивает альтернативы: то, что было сказано в таком-то месте, в такое-то время и таким-то лицом, в иных обстоятельствах приобрело бы другой вид или вообще не прозвучало бы, и Ориген скрупулезно перечисляет найденные им в Писании примеры, а иногда сам их конструирует. Филологические особенности, как то: использование тех или иных предлогов, строй цитируемой фразы, лексика и семантика — тоже становятся предметом сравнения, так что Ориген приводит рядом с толкуемой цитатой варианты иного, опять же сконструированного им самим чтения, где переставлены слова или использованы другие предлоги, — как если бы он, не довольствуясь примерами, находимыми в Писании, сам придумывал таковые, чтобы выявить смысл толкуемого фрагмента.

Очевидно, подобный прием объясняется особой исторической ситуацией, в которой находился Ориген. Дело в том, что он никогда не пребывал в экзегетическом вакууме, но напротив, всегда учитывал существование множества других соперничающих школ толкования. Таким образом, за каждым вариантом понимания он видел реальных или гипотетических оппонентов, в полемике с которыми оттачивал собственный метод. Однако далеко не всегда он хочет опровергнуть соперника или переубедить его. Признавая наличие множества вопросов, на которые христианская традиция еще не дала окончательного ответа и которые поэтому допускают разыскание, он видит в Писании места, своею неопределенностью как раз и побуждающие к такому исследованию. Но именно здесь, в области того, что не было ясно передано апостолами, он старается быть осторожным, и потому его поиск очень часто представляет собой перечисление всевозможных гипотез и аргументов «за» и «против», но без принятия окончательного решения. Подобные случаи столь часты, что позволяют относить гипотетический подход к числу существенных характеристик, определяющих общее направление его экзегезы.

Отвергая историческую реальность отдельных библейских пассажей, он, казалось бы, ставит под сомнение всю библейскую историю, видя в ней лишь символ духовной реальности. Однако анализ поздних работ Оригена показывает, что доля аллегорического, или духовного, толкования в них не столь велика, тогда как сопоставления в русле «исторической грамматики» весьма часты, и проводятся они не столько ради опровержения буквального смысла, сколько для уточнения последнего.

Ориген был не только первым теоретиком в области экзегезы, но и самым выдающимся среди христианских экзегетов. Энциклопедические знания, критический и литературный дар позволили ему дать ряд блестящих толкований, красоту которых признавали даже его оппоненты. Он оказал огромное влияние на всю последующую традицию: одни авторы развивали предложенные им идеи, другие старались их оспорить, при этом решая, однако, вопросы, впервые поставленные именно Оригеном.

Нельзя не упомянуть некоторые современные переводы комментариев Оригена. При работе над первой книгой трактата весьма полезным для меня оказался перевод, выполненный А. Г. Дунаевым и изданный в «Богословских трудах»: *Ориген*. Комментарии на Евангелие от Иоанна (т. I, гл. I–XX) (пер. и предисл. А. Г. Дунаева) // Богословские труды. Сб. 38. — М., 2003. С. 97–119 (здесь же можно узнать о переводах сочинения Оригена на европейские языки). В этой серии вышел также перевод двух книг из другой экзегетической работы Оригена: *Ориген*. Комментарии на Евангелие от Матфея. Книги 10–11 (предисл. пер. и прим. А. В. Серегина) // Богословские труды. — М., 2007. — Вып. 41. Фрагменты комментария Гераклеона были переведены и опубликованы в издании: *Пантелеев А. Д., Петров А. В., Цыб А. В.* Фрагменты Гераклеона Гностика из трактата Оригена «Толкование на Евангелие от Иоанна» // ACADEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Вып. 2 / Под ред. д-ра филос. наук Р. В. Светлова и канд. филос. наук А. В. Цыба. — СПб., 2000. С. 305–328.

Из зарубежных изданий отметим самые современные. Так, в немецком издательстве De Gruyter готовится к печати и в 2019 году должен выйти перевод первых двух книг Комментария на Евангелие от Иоанна: *Origenes*. Der Kommentar zum Johannesevangelium. — Freiburg, 2019. Издатели обещают обширный историко-философский обзор во введении к данному переводу. В серии Oxford Early Christian Text появился новый перевод трактата «О началах»: *Origen*. On First Principles. Vol. I / Edited and Translated by John Behr. — Oxford, 2018. Появилось также новое издание «Филокалии» Оригена: The Philocalia of Origen. The Text Revised, With a Critical Introduction and Indices. — Toronto, 2017. Можно также упомянуть недавно появившееся исследование: *Satran D*. In the Image of Origen: Eros, Virtue, and Constraint in the Early Christian Academy. — Berkeley, 2018.

Перевод «Толкований на Евангелие от Иоанна» выполнен по изданию, подготовленному Прусской Академией наук в 1903 г.[39] Ссылки на Писание даны в основном по тексту этого издания. Поскольку Ориген, как правило, опирается на текст Септуагинты, то и перевод библейских цитат часто отличается от синодального перевода. В некоторых случаях это отличие отмечено в сносках. Когда Ориген приводит прямые цитаты из Библии, ссылки на них даны в самом тексте, в остальных случаях они вынесены в сноски. Также в сносках приводятся цитаты из других источников; большая их часть переведена мною, но изредка я пользовался уже имеющимися переводами, указывая при этом соответствующие издания.

Термин «гносис» оставлен без перевода. Такой прием, очевидно, требует обоснования, однако можно указать на гл. 24 книги 2 данного сочинения, где, толкуя стих из первого Послания Коринфянам (12, 8), Ориген пишет: «Наибольший же из даров, поставленный прежде всех прочих, это — “слово мудрости”, вслед которому идет “слово гносиса”. О различии же между тем, что поставлено здесь рядом и обозначено “мудростью” и “гносисом”, говорить еще не время». К сожалению, подробное толкование этого стиха до нас не дошло, но и из сохранившихся книг трактата можно сделать вывод, что для Оригена гносис — это не просто знание, но нечто большее. Можно было бы, наверное, использовать термин «ве́дение», но это едва ли прояснило бы суть проблемы. С другой стороны, отрицательные коннотации, связанные со словом «гносис», не могут послужить препятствием для непредвзятой оценки творчества александрийского мыслителя. Таким образом, речь идет о сознательном шаге переводчика и элементе его общей стратегии. Конечно, я допускаю, что читатель может неблагосклонно отнестись к тому или иному обороту речи, возможной тяжеловесности синтаксиса или другим особенностям перевода. Как бы то ни было, работая над текстом Оригена долгое время, делая порою большие перерывы, я с неизменной радостью возвращался к этому труду; надеюсь, что при чтении перевода эту радость хотя бы отчасти испытает и читатель.

Завершая предисловие, я хочу выразить благодарность многим людям, так или иначе помогавшим мне в этой работе. Прежде всего —

[39] Origenes Werke Bd. IV: Der Johanneskommentar / Hrsg. von E. Preuschen // Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (Bd. 10). — Leipzig, 1903.

Роману Викторовичу Светлову, предложившему мне взяться за этот перевод и проявившему огромное терпение в ожидании результата. Благодаря ему несколько лет моей жизни были наполнены радостью погружения в мир Оригена — чувством, которое теперь, надеюсь, смогут испытать и другие. Я благодарен руководству Русской Христианской Гуманитарной Академии, предоставившей мне возможность делиться своими размышлениями с чуткой аудиторией — это бесценный опыт, давший мне уверенность в правильности выбранного пути. Хочу выразить свою признательность профессору Анне Сергеевне Степановой за ее доброжелательность и сочувствие моей работе, а также за некоторые вопросы, побудившие меня более четко сформулировать ряд положений. Особая благодарность Евгению Анатольевичу Маковецкому, в нужный момент поддержавшему меня в моих исследовательских начинаниях. Хочу также упомянуть своих друзей из «Философского Футбола» — клуба петербургских философов-футболистов, искренне интересовавшихся моей работой и по-своему ей содействовавших. На этапе подготовки окончательной редакции рукописи неоценимую помощь мне оказала моя супруга Екатерина Сергеевна Степченко, за что я ей глубоко благодарен. Не могу не упомянуть моих родителей и сестру — без их поддержки эта работа не состоялась бы. К сожалению, не увидит эту книгу мой дедушка, на протяжении долгих лет подходивший к моему письменному столу и расспрашивавший меня об Оригене. Его памяти я посвящаю этот труд.

Книга 1

1.1 Думаю, что как древний народ, прозванный «Божьим»[1], был разделен на двенадцать колен и над остальными поставлен чин левитов, каковой множеством разрядов священнических и левитских приносит служение Богу, так и весь народ Христов, согласно «сокровенному сердца человеку»[2] названный Иудеем внутренне и в духе обрезанный[3], неким таинственным образом имеет свойства этих колен. Более открыто это можно узнать из Апокалипсиса Иоанна, а для тех, кто способен слышать, и остальные пророки не умолчали об этом. Иоанн же говорит так: «И увидел я другого ангела, поднимающегося от восхода солнца, имеющего печать Бога живого. И воскликнул он громким голосом к четырем ангелам, которым дано вредить земле и морю, говоря: "Не делайте вреда ни земле, ни морю, ни деревьям, доколе не положим печати на челах рабов Бога нашего". И услышал я число запечатленных: сто сорок четыре тысячи запечатленных из всех колен сынов Израиля. Из колена Иуды — двенадцать тысяч запечатленных, из колена Рувима — двенадцать тысяч» (Откр. 7,2–5). И после перечисления остальных колен, кроме колена Дана, вслед за многим другим добавляет: «И увидел я, и вот, Агнец, стоящий у горы Сион,

---

1 Ос. 2,25; Рим. 9,25.

2 1Пет. 3,4.

3 Рим. 2,29.

и с Ним сто сорок четыре тысячи, у которых имя Его и имя Отца Его написано на челах. И услышал я глас с неба, подобный звуку множества вод и звуку великого грома, и услышал я глас будто бы кифаредов, играющих на кифарах своих. И поют они песнь новую перед престолом и перед четырьмя животными и старцами, и никто не мог научиться этой песни, кроме ста сорока четырех тысяч, искупленных от земли. Это те, кто не осквернились с женами, ибо они девственники; это те, кто следуют за Агнцем, куда бы Он ни пошел; они искуплены из людей, начаток Богу и Агнцу, и в устах их нет лукавства, ибо они непорочны» (Откр. 14,1–5).

Что у Иоанна говорится об уверовавших во Христа и что они происходят из колен, хотя бы и не казалось, что телесно род их восходит к семени патриархов, можно уразуметь из следующего. «Не делайте вреда, — говорит он, — ни земле, ни морю, ни деревьям, доколе не положим печати на челах рабов Бога нашего. И услышал я число запечатленных: сто сорок четыре тысячи запечатленных из всех колен сынов Израиля». Итак, сто сорок четыре тысячи — число имеющих печать на челах своих из всех колен сынов Израиля; именно сто сорок четыре тысячи, говорится у Иоанна далее, имеют написанным на челах своих имя Агнца и Отца Его, будучи девственниками и не осквернившись с женами. Тогда чем иным будет печать на челах, как не именем Агнца и Отца Его, ведь в обоих местах сказано, что на челах имеется: в одном случае — печать, в другом — буквы, содержащие имя Агнца и Отца Его?

Но если те, кто просходит из колен, суть «девственники», как мы указали выше, и редок верующий из Израиля по плоти[4], так что кто-нибудь дерзнет, пожалуй, сказать, что число верующих из Израиля по плоти не составит ста сорока четырех тысяч, то, очевидно, эти сто сорок четыре тысячи не осквернившихся с женами состоят из язычников, приходящих к божественному Слову. Поэтому не отпадет от истины тот, кто утверждает, что начаток каждого колена — его девственники, ибо добавлено: «Они искуплены из людей, начаток Богу и Агнцу, и в устах их нет лукавства, ибо они непорочны». Не должно, однако, остать-

[4] 1Кор. 10,18.

ся неизвестным, что слово о ста сорока четырех тысячах девственников приемлет анагогию[5]. И будет излишним и не согласующимся с предлежащей речью представить теперь пророческие высказывания, которые учат нас тому же в отношении язычников.

1.2 «Но что нам до всего этого?» — спросишь, читая написанное, ты, Амвросий[6], воистину «человек Божий» (1Тим. 6,11) и «человек во Христе» (2Кор. 12,2), силящийся быть уже не человеком, но «пневматиком»[7]. Те, кто из колен, через левитов и священников возносят Богу десятины и начатки[8], но это не есть все, что они имеют, левиты же и священники пользуются только десятинами и начатками, вознося через первосвященника десятины Богу, да и начатки, полагаю я[9]. Большинство из нас, идущих к учению Христа, заняты в основном этой жизнью, немногие дела посвящают Богу и будут, пожалуй, теми, кто из колен, поскольку имеют малое общение со священниками и едва поддерживают богослужение; тех же, кто воистину прилежат Божественному Слову и, в силу превосходства душевных побуждений к этому, заняты только служением Богу, не будет неуместным назвать левитами и священниками. А превосходящие всех и имеющие как бы главенство в своем роду будут, пожалуй, первосвященниками по чину Аарона, но не по чину Мелхиседека[10]. Ведь если кто возразит по этому поводу, считая нечестием с нашей стороны прилагать имя первосвященника к человеку, поскольку об Иисусе часто пророчествуется как о великом священнике, ибо имеем «Первосвященника великого, прошедшего небеса, Иисуса Сына Бога» (Евр. 4,14), — то до́лжно ответить ему, что апостол дал указание, говоря, что пророк сказал о Христе: «Ты священник вовек по чину Мелхиседека» (Евр. 5,6; Пс. 109,4), а не по чину Аарона. Исходя из этого, и мы говорим, что первосвященниками по чину Аарона могут быть люди, а по чину

[5] То есть возвышенное, или духовное, толкование.

[6] Друг и покровитель Оригена, спонсировавший его писательскую деятельность.

[7] То есть «духовным» существом, ср. 1Кор. 2,15; также кн. 2 гл. 21, где Ориген целенаправленно различает понятия «пневматик» и «человек».

[8] Лев. 27,30; 23,10.

[9] Числ. 18,21.28; Втор. 18,1–5.

[10] Евр. 7,11.

Мелхиседека — Помазанник (τὸν χριστόν[11]) Бога. Поэтому, когда у нас, ревнующих к лучшему[12], вся жизнь и всякое действие посвящены Богу и мы желаем иметь это действие начатком многих начатков (если только не ошибаемся, думая так), то чем иным оно должно было быть после нашей телесной разлуки[13], как не исследованием Евангелия? Нужно отважиться сказать, что начатком всего Писания является Евангелие. И тогда, после возвращения в Александрию, чем иным должен был быть начаток наших действий, как не таковым в отношении начатка Писания? Однако необходимо нам знать, что не одно и то же начаток и первые плоды, ибо начаток приносится после сбора всех плодов, а первые плоды — до сбора[14]. Таким образом, в то время как Писание распространяется и во всех церквях Бога почитается божественным, не погрешит, пожалуй, тот, кто скажет, что закон Моисея есть первые плоды, а Евангелие — начаток. Ведь после всех плодов пророков, бывших до Господа, произросло совершенное Слово.

1.3 Если же кто-нибудь, возражая этой мысли о толковании начатков, скажет, что после Евангелий приводятся Деяния и Послания апостолов и потому едва ли остается в силе данное выше понимание начатка (по которому Евангелие есть начаток всего Писания), то до́лжно ответить, что в приводимых Посланиях присутствует образ мыслей людей мудрых во Христе и облагодетельствованных, однако — чтобы им поверили — нуждающихся в лежащих в Законе и Пророках словах; отсюда скажем, что апостольские речения и мудры, и достоверны, и крепко утверждены, но, конечно, не похожи на: «Так говорит Господь Вседержитель» (2Кор. 6,18; 2Цар. 7,8). Подумай поэтому, *так* ли, что когда Павел говорит: «Все Писание богодухновенно и полезно» (2Тим. 3,16), он включает сюда и собственные письмена, или не таковы слова «Я говорю, а не Господь» (1Кор. 7,12) и «Во всех церквах я устанавливаю» (1Кор. 7,17), а также «Каковые

---

11 Ориген употребляет это слово или с артиклем, или без него, но с заглавной буквы; чтобы как-то обозначить это различие, мы в первом случае пишем «Помазанник», во втором — «Христос».

12 Евр.11,6.

13 Речь идет о вынужденной разлуке с Амвросием.

14 Числ. 18,12; 28,26; Лев. 23,16; 2,14; Исх. 23,16.

я претерпел в Антиохии, Иконии, Листрах» (2Тим. 3,11), да и подобные этим, написанные им некогда и власть [...] апостольскую [...][15], но не чистоту богодухновенных слов.

Нужно, однако, и на то указать, что Ветхий Завет не есть Евангелие и не показывает «Грядущего»[16], но провозвещает, тогда как весь Новый Завет есть Евангелие, потому что не только — подобно началу Евангелия — говорит: «Вот Агнец Бога, берущий на Себя грех мира» (Ин. 11,29), но и потому что содержит разнообразные славословия и поучения Того, через Кого Евангелие есть Евангелие. Кроме того, если Бог поставил в церкви и апостолов, и пророков, и евангелистов, и пастырей, и учителей[17], то когда мы выясняем, в *чем* состоит дело евангелиста (ибо оно вовсе не в том, чтобы рассказывать, каким образом Спаситель исцелил слепого от рождения, воскресил смердящего покойника или совершил иное из удивительного[18]), то — поскольку евангелист обнаруживается в побуждающих к вере в Иисуса словах — не замедлим сказать, что написанное апостолами есть неким образом Евангелие.

Однако если кто-нибудь воспротивится этому второму объяснению, говоря, что Послания не названы Евангелием и потому неправильно мы весь Новый Завет именуем Евангелием, то до́лжно сказать, что часто Писание, называя две или более вещи одним и тем же именем, лишь к одному из названного прилагает это имя вполне; например, Спаситель говорит: «Не называйте никого на земле Учителем» (Мф. 23,8), а апостол утверждает, что и учителя поставлены в церкви[19]. Так что эти последние не будут учителями в подлинном смысле евангельского выражения. Точно так же не будет Евангелием все, что написано в Посланиях, если сравнить это с рассказом о деяниях Иисуса, страданиях Его и словах.

Впрочем, Евангелие есть начаток всего Писания, и начатком всех дел, каковые мы хотим совершить в будущем, сделаем таковой в отношении начатка Писания.

15 Небольшие лакуны в тексте, по смыслу должно быть: «являющие».
16 Мф. 11,3; Лк. 7,19; Евр. 10,37.
17 1Кор. 12,28; Еф. 4,11.
18 Ин. 9,1; 11,1.
19 Еф. 4,11.

1.4 Думаю, что в то время как четыре Евангелия суть как бы начала[20] веры церкви, из каковых начал составился мир (κόσμος)[21], во Христе примиренный с Богом, согласно речению Павла: «Бог был во Христе, примиряющий с Собою мир» (2Кор. 5,19), и грех этого мира взял Иисус, ибо о мире церкви написано это слово: «Вот Агнец Бога, взявший на Себя грех мира» (Ин. 1,29)[22], — начатком Евангелий является предложенное нам тобою для посильного исследования Евангелие от Иоанна, рассказавшее об имеющем родословие, но начинающееся с Того, о Чьем роде речи быть не может[23]. Ибо евреям, ожидающим некоего из рода Авраама и Давида, Матфей пишет: «Книга родства Иисуса Христа, сына Давидова, сына Авраамова» (Мф. 1,1), да и Марк, зная, *что* пишет, излагает «начало Евангелия» (Мк. 1,1), тогда как завершение его мы находим, пожалуй, у Иоанна [...] Слово, Которое «в начале» (Ин. 1,1), Слово Бог. Но и Лука [...][24] однако именно для припавшего к Иисусовой груди[25] хранит более величественные и совершенные слова об Иисусе. Ибо никто из тех не явил божественности Его столь чисто, как Иоанн, представивший Его говорящим: «Я — свет мира» (Ин. 8,12), «Я — путь, истина и жизнь» (Ин. 14,6), «Я — воскресение» (Ин. 11,25), «Я — врата» (Ин. 10,9), «Я — пастырь добрый» (Ин. 10,11) и, наконец, в Апокалипсисе: «Я — альфа и омега, начало и конец, первый и последний» (Откр. 22,13). Нужно поэтому отважиться утверждать, что начаток всего Писания — Евангелия, начаток же Евангелий — то, которое от Иоанна и чей смысл никто не способен понять, покуда не припадет к груди Иисуса и не примет от Него Марии в матери себе[26]. И другой, дабы быть Иоанном, должен стать столь велик, чтобы, как и об Иоан-

---

20 στοιχείων — «буквы», «элементы», «начала».

21 Ср. *Ириней Лионский*. Против ересей. III, 11, 8.

22 См. ниже (кн. 2,29) рассуждение о церкви как мире, связанное с толкованием на Ин. 1,29.

23 Речь идет о различии между Словом, которое, по Оригену, *всегда* было у Бога (см. кн. 2,2), и Словом воплотившимся, т. е. Иисусе Христе, чье родословие находим, к примеру, у Матфея. Это различие Ориген будет проводить и в дальнейшем.

24 Лакуны в тексте.

25 То есть для евангелиста Иоанна, см. Ин. 13,23.

26 Ин. 19,26.

не, Иисус объявил о нем, что он — Иисус. Ведь если нет у Марии иного сына, кроме Иисуса, — как то полагают здраво рассуждающие о ней, — но Иисус говорит матери: «Вот, сын твой» (Ин. 19,26), а вовсе не «Вот, и другой сын твой», то Он сказал нечто равное словам «Вот, сей — Иисус, которого ты родила». И всякий достигший совершенства «уже не живет», но «живет Христос» в нем[27], и поскольку Христос живет в нем, говорится Марии: «Вот, сын твой», Помазанник.

Таким образом, *что* еще нужно сказать о том, какой ум необходимо нам иметь, дабы по достоинству воспринять учение, сокрытое в глиняных сокровищницах[28] простой речи, когда любой читает написанное и любой, имеющий телесный слух, через звук чувственно воспринимает слово[29]? Тот, кто намеревается точно все это понять, поистине должен сказать: «Мы же имеем ум Христов, дабы знать дарованное нам от Бога» (2Кор. 2,16.12). По поводу того, что весь Новый Завет есть Евангелие, можно присоединить и что-нибудь из сказанного Павлом, например, когда он пишет: «Согласно Евангелию моему» (Рим. 2,16); в писаниях Павла мы не находим книги, которую, по обыкновению, называли бы Евангелием, но все, что он провозгласил и сказал, было Евангелием. А что он провозгласил и сказал, то и написал, и написанное было, конечно, Евангелием. Но если написанное Павлом было Евангелием, то и написанное Петром было Евангелием, да и вообще все, показывающее Пришествие Христа, подготавливающее и содействующее присутствию Его в душах тех, кто желают принять Слово Бога, стоящее у врат, стучащее и желающее войти в души[30].

1.5 Уже пришло время исследовать, *что* должно обнаружить имя «Евангелие» и почему эти книги имеют такое надписание. Итак, Евангелие[31] есть речь, содержащая сообщение о событиях, несомненно радующих слушателя своей полезностью, когда он принимает сообщаемое. Такая речь ничуть не менее есть Евангелие, если рассматривать ее и в отношении к слушающему.

---

27 Гал. 2,20.

28 2Кор. 4,7.

29 Мф. 24,15; 13,9.

30 Откр. 3,20.

31 τὸ εὐαγγέλιον — «благая весть».

Либо Евангелие есть речь, в которой наличествует благо для верующего, либо — речь, объявляющая, что ожидаемое благо присутствует. Все приведенные определения согласуются с так надписанными Евангелиями, ведь каждое Евангелие, будучи совокупностью обетованных верующему благ и принося пользу тому, кто не превратно его понимает, несомненно, радует, уча о спасительном для людей Пришествии к ним «Перворожденного всяческой твари» (Кол. 1,15) Христа Иисуса. Но и то, что каждое Евангелие есть речь, учащая о Пришествии благого Отца в Сыне к тем, кто желают принять, — каждому верующему ясно. Очевидно также, что в этих книгах возвещается об ожидаемом благе. Ибо Иоанн Креститель, став гласом почти всего народа и посылая к Иисусу, спрашивает: «Ты — Грядущий, или ждать нам другого?» (Мф. 11,3), ведь Помазанник был ожидаемым народом благом, о котором прежде провозгласили пророки. Ходящие под Законом и пророками, все, кто бы то ни был, в Нем имели надежду, как свидетельствует самаритянка, говоря: «Знаю, что грядет Мессия, называемый *Христос*, и когда Он придет, возвестит нам все» (Ин. 4,25).

Но и Симон и Клеопа, беседуя «друг с другом обо всем случившемся» с Иисусом[32], Самому восставшему Помазаннику, не зная еще, что Он воскрес, говорят: «Ты единственный чужеземец в Иерусалиме, который не знает, что произошло в нем во дни эти?», и когда Он спросил: «Что?», отвечают: «Случившееся с Иисусом Назарянином, Который был пророком сильным в деле и слове пред Богом и всем народом: как предали Его первосвященники и властители наши на суд смертный и как распяли Его. Мы же надеялись, что Он есть Тот, Кто должен избавить Израиль» (Лк. 24,18–21). Помимо этого, Андрей, брат Симона Петра, найдя брата своего Симона, говорит: «Мы нашли Мессию, что переводится как *Христос*» (Ин. 1,41). И чуть далее Филипп, найдя Нафанаила, говорит ему: «О Ком писал в Законе Моисей и пророки, Того мы нашли — Иисуса из Назарета, сына Иосифа» (Ин. 1,45).

1.6 Вероятно, кто-нибудь оспорит первое определение, поскольку под него подпадают и те книги, что не надписаны как Еванге-

[32] Лк. 24,14.

лия; ведь Закон и Пророки есть, как полагают, «речи, содержащие сообщение о событиях, несомненно радующих слушателя своей полезностью, когда он принимает сообщаемое»[33]. На это будет, пожалуй, сказано, что до Пришествия Христа Закон и Пророки не были тем сообщением, каковое подразумевается в определении Евангелия, поскольку еще не пришел Тот, Кто прояснит скрытые в них таинства[34]; когда же Спаситель пришел и сделал так, что Евангелие воплотилось, то этим Евангелием Он и все остальное сделал как бы Евангелием. И мы, быть может, не ошибемся, воспользовавшись для примера речением «малая закваска заквашивает все тесто» (Гал. 5,9).

Что [...][35] сыны человеческие божественностью Его, сняв покрывало с Закона и Пророков[36], указал божественное во всем этом, явно представив желающим стать учениками мудрости Его, *что* есть истинное в Моисеевом законе, «образу и тени» (Евр. 8,5) чего служили древние, и *что* есть истина исторических событий, которые «произошли с ними образно, описаны же» ради нас, в ком достигли последних веков[37]. Поэтому каждый, к кому пришел Христос, уже не в Иерусалиме и не на горе в Самарии поклоняется Богу[38], но, зная, что «Бог есть Дух», духовно служит Ему «в духе и истине» (Ин. 4,24) и уже не образно поклоняется Отцу и Творцу вселенной. Таким образом, прежде Евангелия, которое осуществилось Пришествием Христа, ничто из Ветхого Завета не было Евангелием. Но это Евангелие, а именно Новый Завет, уведя нас от ветхой буквы, в каждом предлежащем писании осветило светом гносиса никогда не ветшающую новизну духа[39], свойственную Новому Завету. И это Евангелие, будучи причиной того, что и Ветхий Завет принимается как Евангелие, должно исключительно именоваться «Евангелием».

1.7 Впрочем, не должно остаться неизвестным, что до телесного состоялось духовное Пришествие Христа к более совершенным, к тем,

---

33 См. начало предыдущей главы.
34 Мф. 11,3; Лк. 16,16.
35 Лакуна в тексте.
36 2Кор. 3,14; Исх. 34,34.
37 1Кор. 10,11.
38 Ин. 4,21.
39 Рим. 7,6.

кто уже не младенцы и над кем нет «детоводителей» и «опекунов» (Гал. 3,25; 4,2), для кого уже наступила духовная полнота времени[40], каковы, к примеру, патриархи, служитель Моисей[41] и узревшие славу Христа пророки. И как до телесного и явного Пришествия Он пришел к совершенным, так и после прославленного прибытия — к еще младенцам, «под опекунами и домоправителями» (Гал. 4,2) обретающимся, полноты времени еще не достигшим. К ним прежде приходили предтечи Христа — со всякой душой согласующиеся речи, которые разумно было бы назвать «детоводителями»; Сам же Сын, прославленное «Слово Бог»[42], еще не был с ними, ожидая, чтобы люди Божьи, которым предстоит вместить Его божественность, свершили необходимые приготовления.

Нужно еще знать, что подобно тому как «Закон содержит тень будущих благ» (Евр. 10,1), проясняющихся, когда Закон провозглашается в согласии с истиной, так и Евангелие, всеми читателями признаваемое понятным, учит тени Христовых таинств. Однако «вечное Евангелие», о котором говорит Иоанн[43] и которое, пожалуй, справедливо назвать «духовным», открыто выставляет «все то, что ясно» разумеющим[44] касательно самого Сына Бога: и представленные в словах Его таинства, и вещи, намеком на которые были дела Его. Из этого можно заключить, что как есть наружно иудей и обрезанный [...][45] и иначе — внутренне, так и христианин, и крещение. Павел и Петр, вначале наружно бывшие иудеями и обрезанными, позднее удостоились от Христа стать таковыми и внутренне; ради спасения многих они в силу домостроительства были иудеями наружно, не только исповедуя это словами, но и указуя делами[46]. То же следует сказать и о христианстве их. И как Павел не в силах принести пользу иудеям по плоти, если не обрежет, когда то велит здравомыслие, Тимофея[47] и если, обрившись и принеся подно-

---

[40] Гал. 4,4.
[41] Евр.3,5.
[42] Ин. 1,1.
[43] Откр. 14,6.
[44] Притч. 8,9.
[45] Лакуна в тексте; ср. Рим. 2,28.
[46] Рим. 10,10; Иак. 2,18.
[47] Деян. 16,1–3.

шение, не станет, когда это благоразумно, для иудеев иудеем, чтобы приобрести и иудеев[48], так и лежащий ко благу многих[49] не может исключительно внутренним христианством усовершенствовать тех, кто подвизаются в основах внешнего христианства, и привести их к лучшему и высшему. Вот почему необходимо христианствовать и духовно, и телесно, и когда нужно провозглашать телесное Евангелие, говоря плотским: «Не знаю ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1Кор. 2,2), — до́лжно это делать; когда же найдутся совершенствуемые Духом и в Нем приносящие плоды[50], возлюбившие вдобавок небесную мудрость, то до́лжно приобщить их к Слову, после воплощения возвратившемуся к тому, чем Оно «было в начале у Бога» (Ин. 1,1).

1.8 Мы полагаем, что было нелишне сказать это при исследовании Евангелия, мысленно отличив как бы чувственное Евангелие от умопостигаемого и духовного. Ибо ныне и предлежит перевести чувственное Евангелие в духовное. Ведь что есть толкование чувственного, если оно не переведено в духовное? Или ничто, или немногое, хотя обычные читатели убеждают себя, что получают смысл из буквы. Однако нам предстоит всяческий труд, коли мы пытаемся достичь глубин евангельского замысла и за образами отыскать в нем обнаженную истину.

Итак, думая о благах, которые возвещаются в благовестии, скажем, что апостолы благовествуют об Иисусе, и если, как говорят, они и о воскресении возвещают как о благе, то оно в некотором смысле является Иисусом, сказавшим: «Я — воскресение» (Ин. 11,25); Иисус же благовествует нищим о том, что назначено святым, призывая их к божественным обетованиям[51]. Божественное Писание свидетельствует в пользу благовествований апостолов и благовествования Спасителя нашего, ведь Давид говорит об апостолах да и, пожалуй, евангелистах: «Господь даст слово благовествующим великой силой; царь сил возлюбленного» (Пс. 67,12), поучая тем самым, что не состав речи, не произношение звуков и прекрасные выражения ведут к убе-

48 Деян. 21,24; 1Кор. 9,20.
49 Лк. 2,34: «Вот, лежит Сей на падение и восстание многих в Израиле».
50 1Кор. 1,10; Кол. 1,10.
51 Мф. 11,5; Лк. 7,22.

ждению, но помощь божественной силы. Потому Павел и говорит однажды: «Узна́ю не слово возгордившихся, но силу, ибо царство Бога не в слове, но в силе» (1Кор. 4,19), и в другой раз: «И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах мудрости, но в явлении духа и силы» (1Кор. 2,4). Свидетельствуя об этой силе, Симон и Клеопа говорят: «Не горело ли сердце наше в пути, когда Он раскрывал нам Писание?» (Лк. 24,32). Но поскольку есть разное количество силы, даруемой Богом в помощь говорящим, то — согласно сказанному у Давида: «Господь даст слово благовествующим великой силой» — апостолы обладали большей силой.

Однако и Исайя, говоря: «Как прекрасны ноги благовествующих блага́» (Ис. 52,7) и подразумевая красоту и благовременность проповеди апостолов, шествующих по Тому, Кто сказал: «Я — путь» (Ин. 14,6), восхваляет «ноги», идущие духовным путем, Иисусом Христом, и через Врата входящие к Богу[52]. А блага́, благовествуемые теми, чьи ноги прекрасны, — Иисус.

1.9 И пусть никто не удивляется, если мы сочли, что об Иисусе благовествуется через имя, взятое во множественном числе, «блага́». Ибо уразумев вещи, к которым прилагаются имена, коими назван Сын Бога, мы поймем, *каким* образом Иисус, о Котором благовествуют те, чьи ноги прекрасны, есть многие блага́. Ибо одно благо — жизнь, а Иисус — жизнь[53]. Другое благо — «свет мира» (Ин. 8,12), который есть «свет истинный» и «свет людей» (Ин. 1,9; 1,4), и Сын Бога называется всеми этими именами. Иным, сравнительно с жизнью и светом, благом представляется истина, а за ней четвертое — ведущий к ней путь, и Спаситель наш учит, что все это — Он Сам, говоря: «Я — путь, истина и жизнь» (Ин. 14,6). И разве это не благо, что стряхнувший прах[54] и мертвенность воскрес, достигнув этого благодаря Господу, почему и есть воскресение Тот, Кто говорит: «Я — воскресение» (Ин.11,25). Но и врата, через которые приходят к высочайшему блаженству, есть благо, и Помазанник говорит: «Я — врата» (Ин. 10,9). Что же сказать о Мудрости, которую «создал Бог началом

52 Ин. 10,9: «Я — Врата: кто войдет Мною, тот спасется».

53 Ин. 14,6.

54 Ис. 52,2.

путей Своих, для дел Своих» (Притч. 8,22), видя которую радовался Отец ее, наслаждаясь многообразной духовной красотой ее[55], лишь духовными очами зримой и к небесной любви призывающей того, кто постигает божественную красоту? Ведь Мудрость Бога есть благо, о котором наряду с вышеупомянутыми благовествуют те, чьи «ноги прекрасны».

Однако и сила Бога[56], которую мы считаем уже восьмым благом, есть Помазанник. Нельзя умолчать и о Слове-Боге, идущем вслед за Отцом всего: ничуть не меньше, чем иное благо, и Оно есть благо. Так что блаженны те, кто вместил эти блага и принял их от благовествующих, чьи «ноги прекрасны».

Впрочем, даже если некий коринфянин, когда Павел рассудит не знать при нем ничего, кроме «Иисуса Христа, и притом распятого» (1Кор. 2,2), поняв, примет Того, Кто ради нас стал человеком, то будет «в начале» (Ин. 1,1) благ, через человека Иисуса став «человеком Божиим» (1Тим. 6,11) и через смерть Его и сам умерев для греха, ибо «что Он умер, то умер однажды для греха» (Рим. 6,10). Благодаря же жизни Его — поскольку «что Он живет, то живет для Бога» (Рим. 6,10), — каждый уподобившийся Воскресению Его[57] получает способность жить для Бога. И *кто* усомнится, что Сама Праведность, Само Освящение и Само Искупление[58] есть благо? Именно так благовествуют об Иисусе благовествующие, говоря, что Он стал для нас праведностью от Бога, освящением и искуплением[59].

1.10 Показывая, *каким* образом Иисус есть множество благ, можно будет из неисчислимого количества написанного о Нем постичь присутствующее в Нем, — в Ком всей полноте божества «благоугодно было» обитать «телесно»[60], — но не вмещаемое буквою. Да и что говорить «буквою», когда о целом мире Иоанн говорит: «Сам мир, полагаю, не вместит написанных книг» (Ин. 21,25). Таким образом, будет одним и тем же сказать, что апостолы благовествуют об Иисусе и что они благовествуют о благах. Ибо Он

---

55 Притч. 8,30.
56 Рим. 1,16.
57 Рим. 6,5; 8,29.
58 Соотв. αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαγιασμός, αὐτοαπολύτρωσις; ср. кн.6, гл. 6.
59 1Кор. 1,30.
60 Кол. 2,9; 1,19.

есть Тот, Кто удостоился от благого Отца быть множеством благ, дабы обрелся в благах каждый, кто через Иисуса получит то, что вместит — одно или более благ. Однако апостолы, чьи «ноги прекрасны», и их последователи не могли бы благовествовать о благах, если бы Иисус прежде не благовествовал им о них, как сказано у Исайи: «Сам говорящий, вот Я; как весна на горах, как ноги благовествующего слух о мире, как благовествующий о благах, потому что громким соделаю спасение твое, говоря Сиону: «Воцарится Бог твой» (Ис. 52,6.7). Ведь *что* это за горы, на которых, по Его признанию, находится Сам говорящий, как не те, кто (οἱ)[61] ничуть не меньше высочайшего и громаднейшего на земле. Всех таковых до́лжно исследовать способным служителям Нового Завета[62], чтобы сохранить заповедь, гласящую: «Взойди на высокую гору, благовествующий Сион! Возвысь с силою глас твой, благовествующий Иерусалим!» (Ис. 40,9).
Однако не удивительно, если долженствующим благовествовать благое Иисус благовествует о благах, которые не что иное, как Он Сам, ибо тем, кто способны знать Его без посредников, Сын Бога благовествует о Самом Себе. Впрочем, ступая по горам и благовествуя им о благах, Он не презрит нищих душою, научившись этому от благого Отца, поднимающего «солнце над злыми и добрыми и посылающего дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5,45). Ведь Он благовествует и им, как Сам свидетельствует, взяв Книгу Исайи и прочтя: «Дух Господа на Мне, Которого ради Он помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня возвестить пленным освобождение, а слепым прозрение» (Лк. 4,16–18; Ис. 61,1); а когда «сложив книгу и отдав служителю, сел и все устремили взор на Него, сказал: “Сегодня исполнилось писание это, в слышанном вами”» (Лк. 4, 20–21).

1.11 Нужно, однако, знать, что и всякое благое деяние, свершенное в отношении Иисуса, также обнимается великим этим Евангелием, как, к примеру, когда вершившая дурные дела и раскаявшаяся смогла благодаря истинному удалению от зла излить благовоние на Иисуса и наполнила благоуханием мира[63] чувство всех

---

61 Например, пророки.
62 2Кор. 3,6.
63 То есть благовония.

присутствующих в доме[64]. Потому и написано: «Где бы ни проповедовалось Евангелие это среди всех народов, в память о ней будет сказано и о том, что она сделала» (Мф. 26,13). Ясно также, что свершенное в отношении учеников Его становится свершенным в отношении Иисуса, ведь указывая на тех, с кем обошлись хорошо, Он говорит сделавшим это: «То, что вы сделали им, сделали Мне» (Мф. 25,40), так что всякое благое деяние, свершаемое нами в отношении ближнего, возводится к Евангелию, на небесных скрижалях начертанному и читаемому всеми удостоенными целокупного гносиса. Но и напротив, есть часть Евангелия, обвиняющая тех, кто прегрешает в отношении Иисуса. В самом деле, и предательство Иуды, и крик нечестивого народа, говорившего: «Истреби от земли такого» (Деян. 22,22), а еще: «Распни, распни Его» (Лк. 23,21), и насмешки тех, кто увенчал Его тернием[65], и все близкое этому содержится в Евангелиях. Исходя из этого, можно понять, что каждый предатель учеников Иисуса считается предателем Иисуса. Ведь сказал Он Савлу, еще гнавшему Его: «Савл, Савл, зачем ты гонишь Меня?», а также: «Я — Иисус, Которого ты гонишь» (Деян. 9,4–5). Кто же они, держащие терние, которым, бесчестя, венчают Иисуса? Те, кто приняли Слово Бога, но, душимые «заботами, богатством и удовольствиями жизни», не приносят плода[66]. Вот почему и мы должны остерегаться быть записанными среди тех, кто как бы собственным тернием венчают Иисуса, чтобы не прочли о нас подобного знающие сущего во всем и рядом со всем разумным или святым Иисуса: как Он помазан миром, как накормлен и как прославлен[67], или, наоборот, как обесчещен, осмеян и побит[68]. Итак, с нашей стороны необходимо было сказать это, показывая, что и благие наши дела и прегрешения ошибающихся заносятся в Евангелие или «для жизни вечной, или на вечное поругание и посрамление» (Дан. 12,2).

1.12 Но если среди людей есть те, кто удостоены служения благовестников[69], если Сам Иисус благовествует блага и благовеству-

---

64 Лк. 7,37; Ин. 12,3.
65 Мф. 27,29.
66 Лк. 8,14.
67 Лк. 7,38; Мф. 25,35; 1Кор. 12,36.
68 Лк. 20,11; Мф. 27,29.
69 2Тим. 4,5.

ет нищим[70], то и ангелы, сотворенные Богом «духами», и «служители» Отца всего, которые суть «огонь пламенеющий»[71], не должны лишаться того, чтобы и самим быть евангелистами. Поэтому ангел, представший пред пастухами и озаривший их славою, говорит: «Не бойтесь, ибо вот, благовествую вам о великой радости, которая будет всему народу, потому что ныне родился вам в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос Господь» (Лк. 2,9–11). И в то время как люди еще не понимали таинства этого благовестия, те, кто выше их, будучи небесным воинством Бога, восхваляя Бога, говорят: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, среди людей благоволение» (Лк. 2,13–14). Сказав это, ангелы отошли от пастухов на небо[72], оставив нам поразмыслить, *каким* образом провозвещенная нам через рождение Иисуса Христа «радость» есть «слава в вышних Богу», ибо уничиженные до персти земной[73], они возвращаются «в покой свой»[74] и «в вышних» через Христа будут славить Бога. Но еще ангелы изумлены миром, который благодаря Иисусу наступит на земле, месте вражды, на которую пал «с неба несущий зарю[75], поутру восходящий» (Ис. 14,12) и где сокрушает его Иисус.

1.13 Вдобавок к сказанному еще и то до́лжно знать о Евангелии, что прежде всего оно — Иисуса Христа, главы всего тела спасаемых[76], как говорит Марк: «Начало Евангелия Христа Иисуса» (Мк. 1,1), а затем и апостолов, в силу чего Павел говорит: «Согласно Евангелию моему» (Рим. 2,16). Между тем начало Евангелия (ибо оно велико и имеет начало, последующие части, середину и конец) есть или весь Ветхий Завет[77], образом которого является Иоанн[78], или — в силу примыкания Нового Завета

---

[70] Мф. 11,5; Ис. 61,1.

[71] Евр. 1,7; Пс. 103,4.

[72] Лк. 2,15.

[73] То есть приняв зримый, телесный облик.

[74] Пс. 114, 6–7.

[75] ὁ ἑωσφόρος, т. е. Люцифер.

[76] Еф. 1,22: «И поставил Его выше всего, главою церкви, которая есть тело Его»; см. также Кол. 1,18.

[77] *Ориген*. Против Цельса. II, 4.

[78] То есть Иоанн Креститель, см. Мф. 11,9.13.

к Ветхому — завершение Ветхого, представленное через Иоанна. Ведь сам Марк говорит: «Начало Евангелия Иисуса Христа, как написано у пророка Исайи: «Вот, Я посылаю ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой». «Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господа, прямыми сделайте стези Его» (Мк. 1,1–3[79]). Отсюда мне остается удивляться, *как* это инакомыслящие[80], будучи не в малой мере изобличаемы этим речением, приписывают оба Завета двум богам. Ибо как может быть началом Евангелия Иоанн — человек, как они думают, иного бога, человек Демиурга[81], не знающий, по их мнению, новизны Божества?

1.14 Однако ангелам доверяется не одно, не малое и не только в отношении пастырей[82] осуществляемое евангельское служение, ведь в конце времен ангел, летящий по воздуху, держит Евангелие, которое будет благовествовать каждому племени, ибо благой Отец не оставил совершенно тех, кто отпал от Него. В самом деле, Иоанн, сын Зеведеев, говорит в Апокалипсисе: «И увидел я ангела, летящего посреди неба, держащего вечное Евангелие, дабы благовествовать пребывающим на земле, и всякому племени, и колену, и языку, и народу; говорящего громким голосом: «Бойтесь Бога и воздайте славу Ему, потому что пришло время суда Его, поклонитесь сотворившему и небо и землю, и море, и источники вод» (Откр. 14,6–7).

1.15 Итак, поскольку мы показали, что «начало Евангелия» (Мк. 1,1) есть, согласно одному пониманию, весь Ветхий Завет, обозначаемый именем Иоанна, то чтобы такое понимание не осталось неподтвержденным, прибавим кое-что из Книги Деяний, а именно слова, сказанные о евнухе эфиопской царицы и о Филиппе: «И Филипп, начав со слов Исайи: "Как овца веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен", благовествовал ему о Господе Иисусе» (Деян. 8,32–35; Ис. 53,7). Ибо как, начав с пророка, благовествовал бы он об Иисусе, если бы слова Исайи не были некой частью начала Евангелия? Вместе с тем, отсюда может быть доказано сказанное нами выше —

---

79 Мал. 3,1; Ис. 40,3.

80 οἱ ετερόδοξοι, так Ориген именует гностиков.

81 То есть Творца, или Бога Ветхого Завета.

82 Лк. 2,8–11.

что все божественное Писание может быть Евангелием[83]: ведь если благовествующий «благовествует блага́» (Рим. 10,15; Ис. 52,7), а до телесного Пришествия Христа все они благовествовали о Нем, и Он, как мы показали, есть «блага́»[84], то слова их неким образом являются частью Евангелия. Именно это Евангелие, о котором говорится, что оно должно быть рассказано всему миру[85], возвещается, мы полагаем, во всем мире, не только на земле, но и во всей совокупности неба и земли, или небес и земли.

Но нужно ли еще более удлинять рассуждение о том, что есть Евангелие? В самом деле, сказанного вполне достаточно, и исходя из этого люди опытные могут собрать из Писания подобные места и увидеть в Евангелии славу благ в Иисусе Христе, — в Евангелии, которому служат и люди, и ангелы, и, полагаю я, начала, власти, престолы, господства и «всякое имя, именуемое не только в этом веке, но и в будущем» (Еф. 1,21), раз уж и Сам Христос служит ему. Мы же завершаем здесь то, что предваряет совместное чтение написанного. Попросим же теперь Бога содействовать нам через Христа и в Святом Духе, дабы раскрыть мистический смысл, сокрытый в речениях.

«В начале было Слово» (Ин. 1,1)

1.16 Не только эллины говорят, что есть многое, обозначенное именем «начало», ведь если кто, собрав отовсюду, рассмотрит это имя и, тщательно исследуя, пожелает понять, к чему оно прилагается в каждом месте Писания, то обнаружит многозначность этого выражения и в случае божественной речи. Ибо есть как бы начало перехода и оно же — начало пути и расстояния, что открывается из слов: «Начало пути благого — творить праведное» (Притч. 16,7). Ведь «благой путь» велик и началом его до́лжно мыслить практическое (τὸ πρακτικόν), что представлено в выражении «творить праведное», далее идет теоретическое (τὸ θεωρητικόν), на чем он и завершается, я полагаю, и конец

---

83 См. гл. 5 и 6 настоящей книги.

84 См. концовку гл. 8 настоящей книги.

85 Мк. 16,5.

его в так называемом «апокатастасисе»[86], потому что не останется тогда уже никакого врага, если только истинно речение: «Ибо надлежит Ему царствовать, доколе низложит всех врагов Своих под ноги Свои, последний же враг истребится — смерть» (1Кор. 15,25–26). Тогда одно дело будет у тех, кто пришел к Богу через Слово, Которое у Него[87], — постигать Бога, дабы в гносисе Отца во всех них точно отобразился Сын[88], Который ныне один только познал Отца[89]. Ибо если кто тщательно исследует, *когда* узнáют Отца те, кому откроет это знающий Отца Сын, и увидит, что видящий видит ныне «через зеркало и гадательно» (1Кор. 13,12), не зная «как дóлжно знать» (1Кор. 8,2), то такой, пожалуй, не погрешит, сказав, что никто не познал Отца, — пусть даже это будет апостол или пророк[90], — но узнáют, когда станут едины, как Сын и Отец едины[91].

Если кому-то покажется, что говоря это и проясняя одно из значений слова «начало», мы сделали отступление, то дóлжно указать, что в отношении предлежащего нам предмета это отступление было и полезным и необходимым. Ведь если есть начало перехода, пути и расстояния и если «начало пути благого — творить праведное», то можно понять, что всякий благой путь неким образом имеет началом «творить праведное», а вслед за началом — теорию, и в *каком* смысле теорию.

1.17 Однако есть и «начало» возникновения (γενέσεως), каковое можно предполагать в речении «в начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1,1), но еще более ясно это значение открывается, я думаю, в словах: «Это — начало вылепленного (πλάσματος) Господом, созданное на посмеяние ангелами Его» (Иов. 40,14)[92]. Вероятно, кто-нибудь сочтет, что из всего, что существует благо-

---

86 Знаменитое учение Оригена о всеобщем восстановлении твари в ее первоначальном отношении к Творцу.

87 Ин. 1,1.

88 Гал. 4,19.

89 Мф. 11,27; Лк. 10,22.

90 Еф. 3,5.

91 Ин. 10,30.

92 Цитата из *Септуагинты*. Слово πλάσμα мы переводим как вылепленное, принимая во внимание тот смысл, который Ориген придает ему в гл. 22 книги 20 настоящего сочинения, где он, комментируя этот же стих, и относя его к дьяволу, пишет: «...стал началом не творения, не создания, но «вылепленного Го-

даря возникновению мира, «в начале» были сотворены «небо и земля», однако лучше исходить из второго речения, ведь хотя есть много существ, возникших телесно, первым из них является так называемый «змей», названный где-то «великим морским чудовищем» (Иов 3,8), которое покорил Господь. Необходимо принять во внимание, что если жизнь святых, живущих в блаженстве, совершенно нематериальна и бестелесна, то названный змей, отпав от чистой жизни, был прежде всех остальных заключен в материю и тело, дабы объявляя об этом, Господь сказал сквозь бурю и тучи: «Это — начало вылепленного Господом, созданное на посмеяние ангелами Его»[93].

Впрочем, возможно, что змей есть начало не всего вообще вылепленного Господом, но, поскольку было сотворено множество существ «на посмеяние ангелами Его», он есть начало именно таковых, тогда как другие могут пребывать в теле иным образом; ведь и душа солнца пребывает в теле, и вся тварь (ἡ κτίσις)[94], о которой апостол говорит: «Вся тварь стенает и совместно вопиет доныне» (Рим. 8,22). Пожалуй, о ней это речение: «Тварь покорилась суете не добровольно, но через покорившего ее, в надежде» (Рим. 8,20), дабы тела и плотские дела

сподом» (οὔτε κτίσματος οὔτε ποιήματος ἀλλὰ «πλάσματος κυρίου»). См. также примечание 95.

93 Это объясняет, почему именно вторая цитата лучше раскрывает выражение «начало возникновения»: ἡ γένεσις есть производное от γί(γ)νομαι *(возникать, становиться),* которое Ориген отличает от εἰμί (быть), см. кн.2, гл. 1; иными словами, генесис — это возникшее и изменчивое, в отличие от вечного и постоянного. Возникновение есть, словами Оригена, осуществление в теле (τῶν ἐν σώμασι γεγενημένων), что напрямую связано с учением Оригена о падении разумных существ (нусов), вернее, их отпадении от Бога, от «чистой (т. е. бестелесной) жизни». Поэтому не небо и земля, но дьявол есть первое возникшее, в смысле «отпавшее» (см. *Ориген.* О началах. I, 4; II, 8, 3).

94 Как замечено в прим. 93, слово τὸ πλάσμα, букв. «вылепленное», Ориген отличает от τὸ κτίσμα, «творение», указывая как раз на материальную природу отпавшего; оно, кроме того, важно Оригену поскольку имеет в древнегреческом языке и другое устойчивое значение: «подделка», «фальшивка», и этот смысл становится ведущим при толковании этого же стиха в книге 20, т. е. спустя более десяти лет. Светила и планеты тоже разумные существа, выполняющие, однако, заповеди Бога (см. О началах. I, 7, 3.4; ср. также кн.2, гл. 3 данного сочинения), следовательно, их возникновение в большей мере заслуживает наименований «творение», «создание».

были суетой, как это необходимо [...] тому, кто в теле [...] пребывать[95]. Тот, кто в теле, не добровольно творит плотское, поэтому тварь покорилась суете не добровольно. И тот, кто не добровольно творит плотское, творит это в надежде, как если бы мы сказали, что Павел желает «оставаться во плоти» (Флп. 1,24) не добровольно, но в надежде, потому что хотя сам он предпочитает «разрешиться и быть со Христом» (Флп. 1,23), но не было неразумным желать «остаться во плоти» ради пользы других и преуспеяния в чаемом — не только собственного, но и тех, кто облагодетельствован им.

Сообразно этому значению «начала» (как начала возникновения), мы можем воспринять сказанное в Притчах от лица Мудрости: «Бог сотворил меня началом путей Своих, в дела Свои» (Притч. 8,22). Впрочем, можно отнести это и к первому значению, то есть к началу пути, потому как сказано: «Бог сотворил меня началом путей Своих».

Не будет, однако же, неуместным если кто-нибудь скажет, что и Бог является началом всего сущего, и при этом справедливо поставит на вид, что Отец — начало Сына, Создатель — начало созданного, и вообще, Бог — начало всего сущего. Понимая Сына как Слово, он получит поддержку из речения «в начале было Слово» (Ин. 1,1), поскольку названное здесь сущим в начале, пребывает в Отце.

Третье значение — «то, из чего» (τὸ ἐξοῦ̃), как, например, из лежащей в основе материи (ἐξ ὑποκειμένης ὕλης), которая является началом у некоторых, считающих ее нерожденной, но не у нас, убежденных, что Бог сотворил сущее из несущего, как учила мать семи мучеников в Книгах Маккавейских и ангел покаяния в «Пастыре»[96].

Помимо этого, начало — «то, сообразно чему» (τὸ καθ' ὅ), например, сообразно виду (κατὰ το εἶδος)[97]; так, если Первородный всяческой твари есть образ Бога невидимого[98], то Отец —

---

95 Небольшие лакуны в тексте.

96 2 Макк. 7,28; *Ерма*. Пастырь. Кн. II, Заповедь первая.

97 Здесь очевидна параллель аристотелевскому учению о причинах: последние два значения «начала» напоминают материальную и формальную причины Аристотеля.

98 Кол. 1,15.

начало Его. Точно так же и Христос есть начало тех, кто произошли по образу Бога[99]. Ибо если люди — «по образу», а образ — по Отцу, то Отец есть начало, сообразно которому — Помазанник, а Помазанник — начало, сообразно которому созданы люди, произошедшие не по тому, по чему образ, но по образу. И речение «в начале было Слово» будет подходящим для этого примера.

1.18 Есть и начало знания (μαθήσεως), и в этом смысле мы говорим, что алфавит — начало грамматики. Подобным образом апостол говорит: «По времени дóлжно вам быть учителями, однако вновь имеете нужду, дабы научили вас основным началам речений Божьих» (Евр. 5,12). Впрочем, начало знания двояко: по природе и по отношению к нам (ἡ μὲν τῇ φύσει, ἡ δὲ ὡς πρὸς ἡμᾶς); это как если бы мы сказали о Христе, что по природе Его начало — Божество, а по отношению к нам, из-за величия Его не способным начать с истины о Нем, — Его человечество (ἡ ἀνθρωπότης), по которому Иисус Христос возвещается младенцам, и притом распятый[100]. Отсюда можно сказать, что начало знания по природе — Христос как «мудрость и сила Бога» (1Кор. 1,24), а по отношению к нам — «Слово, ставшее плотью» (Ин. 1,14), дабы поселиться в нас, способных только так впервые вместить Его. И, пожалуй, в силу этого Он есть не только Первородный всяческой твари, но и Адам, что переводится как *человек*. А что Он — Адам, об этом говорит Павел: «Последний Адам — дух животворящий» (1Кор. 15,45).

Однако есть еще начало действия, и в этом действии за началом идет некий конец[101]. Тогда подумай, можно ли Мудрость, являющуюся началом дел Бога[102], также считать началом.

1.19 Теперь, когда у нас столько значений, относящихся к слову «начало», рассмотрим, какое из них дóлжно принять в речении «в начале было Слово» (Ин. 1,1). Очевидно, что это не начало перехода или пути и расстояния, не лишено ясности и то, что это не начало возникновения. Однако, быть может, это — «то,

---

[99] Быт. 1,27.

[100] Евр. 5,13; 1Кор. 2,2.

[101] То есть, по аналогии с вышележащим, здесь можно видеть целевую и действующую причины; см. следующую главу.

[102] Притч. 8,22.

от чего» (τὸ ὑφ’ οὗ), как именно обстоит в случае действующего, если только «повелел Бог, и сотворились» (Пс. 148,5)[103]. Ведь Помазанник есть в некотором смысле творец (δημιουργός), Которому Отец говорит: «Да будет свет» (Быт. 1,3) и «Да будет твердь» (Быт. 1,6). Помазанник есть творец как начало, поскольку Он — Мудрость, и называется началом в силу того, что является Мудростью. Ибо у Соломона Мудрость говорит: «Бог сотворил меня в начале путей Своих, в дела Свои» (Притч. 8,22), дабы «в начале было Слово», в мудрости. Мудрость мыслится как совокупность понятий и теории обо всем сущем, а Слово берется в отношении приобщения разумных существ к увиденному таким образом[104]. Неудивительно, если, как мы говорили, Спаситель, понимаемый как множество благ[105], содержит в себе и первое, и второе, и третье. В самом деле, говоря о Слове, Иоанн прибавил: «То, что возникло в Нем, было жизнью» (Ин. 1,4[106]). Итак, жизнь возникла в Слове, и Слово не отлично от Помазанника — Слово Бог, сущее у Отца, через Которое все произошло[107]; и жизнь не отлична от Сына Бога, Который говорит: «Я — путь, истина и жизнь» (Ин. 14,6). И как жизнь возникла в Слове, так Слово было в начале. Подумай, можем ли мы, исходя из этого значения, понять выражение «в начале было Слово» — дабы все возникало сообразно Мудрости и образам содержащейся в Нем совокупности понятий. Я полагаю, что подобно тому как жилище и корабль имеют началом образы и смыслы (λόγους) в уме мастера, так и все вообще произошло согласно тем смыслам будущих вещей, что заранее были проявлены богом в Мудрости, ибо Он «все сотворил в мудрости» (Пс. 103,24)[108]. И дóлжно сказать, что Бог, сотворив, так сказать, одушевленную Мудрость, велел ей от содержащихся в ней образов предоставить сущему

---

103 См. прим. 102.

104 То есть как слово выражает мысль, так Слово относится к Мудрости, понимаемой как всеобщая теория.

105 См. гл. 9 настоящей книги.

106 Ориген, а с ним и некоторые другие древние авторы, предпочитает именно такую разбивку евангельских стихов. В современных переводах 4-й стих начинается со слов: «В Нем жизнь была».

107 Ин. 1,1–3.

108 Ср. *Филон Александрийский*. О сотворении мира согласно Моисею. 16–19.

и материи образование и виды, да и, полагаю я, сущности (τὴν πλάσιν καὶ τὰ εἴδη... καὶ τὰς οὐσίας).

Нетрудно, таким образом, сказать более общо, что началом всего сущего является Сын Бога, говорящий: «Я — начало и конец, альфа и омега, первый и последний» (Откр. 22,13). Однако необходимо знать, что не все, чем Он именуется, есть причина того, что Он — начало. Ибо может ли Он быть началом как жизнь, если жизнь возникла в Слове, Которое, несомненно, есть ее начало? Еще более ясно, что Он не может быть началом как «первенец из мертвых» (Кол. 1,18). И если мы тщательно рассмотрим все представления (τὰς ἐπινοίας[109]) о Нем, то Он есть начало только как Мудрость, не являясь началом даже как Слово, раз уж «Слово в начале» было; и кто-нибудь отважится, пожалуй, сказать, что Мудрость есть важнейшее из всех представлений среди именований Перворотного всяческой твари[110].

1.20 Бог во всех отношениях един и прост, Спаситель же наш через многое (ибо «Бог назначил Его жертвою умилостивления» (Рим. 3,25) и начатком всей твари[111]) становится многим, а, пожалуй, и всем, в чем нуждается от Него каждая тварь, могущая быть освобожденной[112]. Потому и становится Он светом людей, когда омраченные злом люди нуждаются в свете, явившемся во тьме и тьмою не объятом[113]; и Он не стал бы светом людей, если бы они не оказались во тьме. Подобное можно предполагать и в отношении того, что Он — первенец из мертвых[114]. Ведь если предположить, что жена не была бы обманута и Адам бы не пал[115], а человек, сотворенный для нетления, удержал бы нетление, то не сошел бы Он «в персть смертную» (Пс. 21,16) и не умер бы, поскольку не было бы греха, из-за которого Он по человеколюбию должен был умереть; не сделав этого, Он не стал бы «первенцем из мертвых».

---

109 Многократно используемый Оригеном термин, означающий способ данности предмета человеческому уму.

110 Кол. 1,15.

111 Иак. 1,18.

112 Рим. 8,21.

113 Ин. 1,5.

114 Кол. 1,18.

115 Быт. 3.

До́лжно рассмотреть, *стал* бы Он пастырем, если бы человек не «сравнился со скотами неразумными и не уподобился бы им» (Пс. 48,13). Ведь если Бог спасает людей и скотов[116], то спасает, даруя скотам пастыря, поскольку они не могут принять царя.

Итак, собрав наименования Сына, следует выяснить, какие из них появились некогда и не возникли бы в таком количестве, если бы святые с самого начала оставались в блаженстве. И осталась бы только Мудрость, или же Слово, или Жизнь, да и, несомненно, Истина, но никак не те многие имена, которые Он принял ради нас. Во всяком случае, блаженны все те, кто нуждаются в Сыне Бога и стали такими, что им уже не нужен ни врач, исцеляющий немощных[117], ни пастырь[118], ни искупление[119], но — Мудрость, Слово и Праведность[120] или что-нибудь иное для тех, кто в силу совершенства способны вместить лучшее от Него. Это что касается слов «в начале».

1.21 Рассмотрим же более тщательно, что есть сущее в нем Слово. Обдумывая сказанное о Помазаннике теми, кто расположены верить в Него[121], мне часто приходится удивляться, почему вообще из неисчислимого количества имен, прилагаемых к Спасителю нашему, большинство они не замечают, но даже когда вспоминают о них, то полагают, что Он именуется так не в прямом смысле, а образно, и настаивают только на имени «Слово», как бы утверждая, что Помазанник Бога есть исключительно Слово, и нисколько не ищут значение выражения «Слово» на основе других именований.

То у многих, что, как я говорю, удивляет, есть — выражусь более определенно — следующее. Сын Бога говорит однажды: «Я — свет мира» (Ин. 8,12), и в другом месте: «Я — воскресение» (Ин. 11,25), и вновь: «Я — путь, истина и жизнь» (Ин. 14,6); написано также: «Я — врата» (Ин. 10,9), а еще сказано: «Я — пастырь добрый» (Ин. 10,11), и самаритянке, сказавшей: «Знаем, что гря-

---

[116] Пс. 35,7.
[117] Мф. 9,12.
[118] Ин. 10,2.
[119] Рим. 3,24.
[120] 1Кор. 1,30.
[121] То есть речь идет не о языческих авторах, а о христианских.

дет Мессия, называемый *Христос*, и когда Он придет, возвестит нам все» (Ин. 4,25), Он отвечает: «Это Я, говорящий с тобой» (Ин. 4,26). Помимо этого, когда Он мыл ноги учеников, был Господом их и Учителем, поскольку признает: «Вы называете Меня Учителем и Господом и правильно говорите, ибо это Я» (Ин. 13,13). Но и то, что Он есть Сын Бога, — ясно возвещает о Себе, говоря: «Тому ли, Кого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: "богохульствуешь", потому что Я сказал: "Я — Сын Бога"»? (Ин. 10,36), а также: «Отец, пришел час, прославь Сына Твоего, дабы Сын прославил Тебя» (Ин. 17,1). Мы нашли также, что Он объявляет Себя царем, когда, например, в ответ Пилату, спросившему: «Ты царь иудейский?», говорит: «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было царство Мое, служители Мои сражались бы, дабы не был Я предан иудеям; ныне же царство Мое не отсюда» (Ин. 18,33–36). А еще прочли мы такое: «Я — истинная виноградная лоза, а Отец Мой — земледелец» (Ин. 15,1), и опять: «Я — лоза, а вы — ветви» (Ин. 15,5). К этому будет причислено следующее: «Я — хлеб жизни» (Ин. 6,35), и вновь: «Я хлеб живой, сошедший с небес» (Ин. 6,51) и «жизнь дающий миру» (Ин. 6,33). Все это, как подходящее в данном случае, мы представили из содержащегося в Евангелиях — столько всего Сын Бога говорит о Самом Себе.

1.22 Однако и в Апокалипсисе Иоанна Он говорит: «Я — первый и последний, и живой, и был мертв, и вот, жив во веки веков» (Откр. 1,17–18). И снова: «Свершилось! Я — альфа и омега, первый и последний, начало и конец» (Откр. 21,6).

Читающий святые книги со вниманием может взять немало близкого и из пророков: например, что Он называет Себя «стрелою отборною», «рабом Божьим» и «светом народов». Действительно, так говорит Исайя: «От чрева матери Моей Он призвал Меня, имя Мое, и соделал уста Мои как острый меч, и, защитив рукою Своей, сокрыл Меня; сделал Меня стрелою отборною и в колчане Своем укрыл Меня, и сказал Мне: «Ты раб Мой, Израиль, и в Тебе прославлюсь» (Ис. 49,1–3). И чуть далее: «Бог Мой будет силою Мне. И сказал Мне: «Великое для Тебя — называться слугою Моим, дабы восстановить колена Иакова и возвратить рассеяние Израиля; вот, Я поставил Тебя во свет народам, дабы быть Тебе во спасение до предела зем-

ли» (Ис. 49,5–6). А у Иеремии Он уподобляет Себя ягненку таким образом: «Я как ягненок невинный, ведомый на заклание» (Иер. 11,19).

Итак, это и подобное этому Он говорит Сам о Себе, однако и в Евангелиях, и у апостолов, и у пророков можно собрать бесчисленное количество имен, которыми называют Сына Бога: или когда писавшие Евангелия по своему разумению излагают все то, что однажды произошло, или когда апостолы славословят Его, исходя из того, чему научились, или когда пророки провозвещают будущее Его Пришествие и сообщают о Нем, пользуясь различными именами. Так, Иоанн[122] провозглашает Его «Агнцем Бога», говоря: «Вот Агнец Бога, берущий на Себя грех мира» (Ин. 1,29), а также «мужем», в таких словах: «Это Тот, о Котором я говорил, что за мною идет муж, Который стал впереди меня, потому что был прежде меня, и я не знал Его» (Ин. 1,30.31). А во всеобщем Послании Иоанн утверждает, что Он есть «заступник» душ наших пред Отцом, говоря: «И если кто согрешит, то имеем заступника пред Отцом, Иисуса Христа, праведника» (1Ин. 2,1). И еще добавляет: «и Он — умилостивление за грехи наши» (1Ин. 2,2). Подобно этому Павел называет Его «умилостивительной жертвой», говоря: «Которого Бог предложил умилостивительной жертвой через веру в кровь Его, ради отпущения прежних грехов, в примирение с Богом» (Рим. 3,25). И у Павла Он провозглашается мудростью и силой Бога, а именно в Послании к Коринфянам он говорит, что Христос есть сила и мудрость Бога[123], а помимо этого — «освящение» и «искупление». Ведь он утверждает: «Который стал для нас мудростью от Бога, освящением и искуплением» (1Кор. 1,30). Кроме того, учит нас, что Он есть великий Первосвященник, написав в Послании к Евреям: «Итак, имея великого Первосвященника, прошедшего небеса, Иисуса Сына Божия, да сохраним исповедание!» (Евр. 4,14).

1.23 Помимо этих, пророки называют Его и другими именами; Иаков в благословении сыновьям называет Его *Иудой*: «Иуда, тебя восхвалят братья твои; рука твоя на хребте врагов твоих;

---

[122] Креститель.

[123] 1Кор. 1,24.

поклонятся тебе сыновья отца твоего; молодой лев Иуда; от добычи, сын мой, поднялся ты; упав, заснул как лев, как детеныш льва, и кто разбудит его?» (Быт. 49,8–9). [...][124] не время теперь со всем тщанием доказывать, что сказанное об Иуде относится к Христу. Но и возражение, которое по праву может быть здесь приведено, а именно фраза: «Не оскудеет царь от Иуды и вождь от чресел Его» (Быт. 49,10), — будет своевременно разрешено в другом месте.

О том, что Помазанник именуется *Иаковом и Израилем*, знал Исайя, сказавший: «Иаков, дитя Мое, поддержу его; Израиль, избранный Мой, благоволит к нему душа Моя; он возвестит суд народам. Не воспрекословит, не возопиет, и не услышит никто на улицах голос его; трость надломленную не переломит и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы, и на имя его будут уповать народы» (Ис. 42,1–4). А что тот, о ком это напророчено, есть Помазанник, ясно показывает в Евангелии Матфей, который по памяти и отчасти сокращая говорит: «Дабы исполнилось сказанное: "Не воспрекословит, не возопиет"» и так далее[125].

Однако и *Давидом* называется Помазанник, например, когда Иезекииль, пророчествуя пастырям, прибавляет от лица Бога: «Поставлю Давида, слугу Моего, который будет пасти их» (Иез. 34,23), ибо не патриарх Давид будет поставлен пасти святых, но Христос. Кроме того, Исайя называет Помазанника «отраслью» и «ветвью» в речении «Произойдет отрасль от корня Иесеева и ветвь поднимется от корня его, и упокоится на нем Дух Господа, дух мудрости и разумения, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия, и наполнит его дух страха Господня» (Ис. 11,1–3). А в Псалмах говорится, что Господь наш есть «камень»: «Камень, который отвергли домостроители, соделался главою угла; от Господа произошло это, и удивительно в очах наших» (Пс. 117,22–23). Но и Евангелие, и Лука в Деяниях показывают, что камень есть не что иное, как Помазанник. Евангелие так: «Разве не читали вы: "Камень, который отвергли домостроители, соделался главою угла"? Всякий, кто упадет на этот камень,

---

124 Небольшая лакуна в тексте.

125 Мф. 12,17–21.

разобьется, а на кого он упадет, того раздавит» (Мф. 21,42.44; Лк. 20,18); а в Деяниях Лука пишет: «Он есть камень, пренебреженный вами, домостроителями, но соделавшийся главою угла» (Деян. 4,11).

И, конечно, одно из имен, прилагаемых к Спасителю — не произнесенное Им, но записанное Иоанном, — есть следующее: «Слово, Которое в начале, у Бога, Слово Бог».

1.24 Стоит обратить внимание на тех, кто пренебрегают столькими именованиями и пользуются исключительно этим и, напротив, всем прочим они ищут объяснения, если кто-нибудь приводит им их, касательно же этого полагают вполне очевидным, *что* есть Сын Бога, называемый *Словом*. Тем более что, пользуясь постоянно речением «исторгло сердце мое слово благое» (Пс. 44,2), они считают Сына Бога Отчим произношением (προφοράν), как бы в слогах заключенным, и поэтому — если мы верно их понимаем — ни ипостаси (ὑπόστασιν)[126] Ему не предоставляют, ни сущности (οὐσίαν) Его не проясняют, и не говорим: такую вот или иную, но вообще сущность. Ибо понять, что Сын есть возвещаемое Слово, обычному человеку трудно. Так что они должны объявить нам, что это Слово, Само по Себе живущее, или не отделено от Отца и потому, не существуя (τῷ μὴ ὑφεστάναι[127]), не является и Сыном, или же отделено и есть осуществившееся (οὐσιωμένον) Слово Бог.

Итак, нужно сказать, что как в случае каждого из приведенных имен необходимо на основании именования раскрыть понятие (ἔννοιαν) об именуемом и посредством объяснения сообразовать это с тем, что Сын Бога называется этим именем, точно так же до́лжно поступить и в случае, когда Он назван Словом. И что это за бессмыслица — в каждом отдельном случае не довольствоваться именованием, но, скажем так, выискивать, почему до́лжно принять, что Он — «врата», почему — «лоза» и по какой причине — «путь», и лишь в случае, когда написано, что Он — «Слово», не делать нечто подобное! Поэтому, дабы мы безотлагательно приняли дальнейшую речь о том, почему Сын Бога есть Слово, до́лжно прежде всего начать с вышеупомя-

[126] То есть собственного бытия.

[127] Откуда и производное: ипостась.

нутых имен Его. А что кому-то это покажется значительным отступлением, нам известно, впрочем, что касается предлежащего предмета, человеку думающему будет полезно рассмотреть понятия, сообразно которым прилагаются имена, и понимание привносимых обстоятельств в дальнейшем ему поспособствует. Принявшись однажды богословствовать о Спасителе и следуя необходимости сколь можно полнее узнавать о Нем через разыскание, мы будем понимать Его не только как Слово, но и как иное.

1.25 Итак, Он говорит о Себе, что Он — «свет мира» (Ин. 8,12; 9,5); вместе с тем дóлжно исследовать все близкое этому именованию, пусть даже кому-нибудь оно показалось бы не близким, а тем же самым. Есть еще «свет людей», «свет истинный» и «свет народов»; о свете людей говорится в начале предлежащего Евангелия: «Что возникло в Нем, было жизнью, и жизнь была светом людей. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1,4–5), о свете же истинном написано чуть далее: «Был свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1,9). А о «свете народов» говорится у Исайи, о чем мы упоминали выше, приводя речение: «Вот, Я поставил Тебя во свет народам, дабы быть Тебе во спасение до предела земли» (Ис. 49,6).

Солнце есть чувственный свет мира, вслед за чем не будет разноголосицей назвать луну и звезды тем же именем. Однако будучи чувственным светом и возникнув, согласно Моисею, на четвертый день, они освещают то, что на земле[128], и потому не являются истинным светом. Спаситель же, воссияв среди разумных и лучших, дабы ум их узрел особые вúдения, есть свет умнóго мира, то есть разумных душ, пребывающих в чувственном мире, хотя помимо них и нечто иное[129] наполняет тот мир, о котором Спаситель учит нас, что Он, как, пожалуй, господствующая и выдающаяся его часть, есть солнце, зиждитель великого дня Господа[130]. Воспринявшим свет Его Он говорит об этом дне: «Трудитесь, пока день; приходит ночь, когда никто не может

---

128 Быт. 1,14.

129 Подробнее об этом в следующей главе.

130 Откр. 16,14; 6,17; Иоиль 2,11; Соф. 1,14.

трудиться. Доколе Я в мире, Я — свет мира» (Ин. 9,4–5). Но Он и ученикам говорит: «Вы — свет мира» (Мф. 5,14), а также: «Пусть свет ваш светит пред людьми» (Мф. 5,16). По аналогии с луной и звездами мы думаем о церкви-невесте и учениках[131], имеющих или собственный свет, или заимствованный у истинного солнца, чтобы освещать тех, кто не способны устроить источник света в себе. Так, Павла и Петра мы назовем «светом мира», а тех из числа учившихся у них, кто просветились и однако не могут светить другим, — «миром», и светом этого мира были апостолы. Спаситель, будучи «светом мира», освещает не тела, но — бестелесною силою — бестелесный ум, дабы каждый из нас, как бы освещенный солнцем, мог узреть нечто иное, духовное. Как при сияющем солнце помрачается способность луны и звезд светить, так и воссиявшие от Христа и вобравшие сияние Его уже не нуждаются ни в служении каких-нибудь апостолов, ни в пророках, ни — отважусь сказать истину — даже в ангелах, добавлю еще и превосходящие силы, ибо они научены самим перворожденным светом. Ну а тем, кто не вмещает солнечные лучи Христа, святые служители предоставляют освещение многим меньшее названного, ибо они едва ли способны вместить то и наполниться им.

1.26 Помазанник, будучи светом мира, есть свет истинный, в отличие от чувственного, ибо никакой чувственный не есть истинный. Однако не будучи истинным, чувственный вовсе не есть ложный, ведь чувственное может соответствовать умнóму, и, во всяком случае, нисколько не здраво все неистинное объявлять ложным.

Однако хочу выяснить, тождественны ли «свет мира» и «свет людей», и полагаю, что свет, когда он назван «светом мира», имеет большее значение, нежели когда говорится о «свете людей», ведь согласно одному из толкований «мир» это не только «люди». Что мир есть большее или иное, чем люди, показал в первом Послании к Коринфянам Павел, сказавший: «Мы сделались зрелищем для мира, ангелов и людей» (1Кор. 4,9).

Дóлжно обратить внимание, что согласно одному пониманию мир есть тварь, освобожденная «от рабства тлению в свободу

[131] 2Кор. 11,2; Еф. 5,25–27.

славы детей Божьих» (Рим. 8,21). Я сказал: «до́лжно обратить внимание», поскольку предстоит сопоставить значение выражения «Я — свет мира» с тем, что Иисус сказал ученикам: «Вы — свет мира». Ведь есть такие, что считают людей, подлинно выучившихся у Иисуса, превосходящими прочую тварь, причем одни говорят, что те соделались таковыми по природе[132], другие ссылаются на рассуждение о тяжелейшей борьбе. Ибо многочисленны тяготы и шатка жизнь тех, кто обретаются во плоти и крови, сравнительно с обретающимися в эфирном теле, и небесные светила, восприняв земные тела, не свершили бы здешнюю жизнь безопасно и вовсе безошибочно[133]. Придерживающиеся этого учения воспользуются речениями из Писания, обнаруживающими величие человека и говорящими о непревзойденности обетования, коего достиг человек, но о твари, или, как мы указали, мире, возвещающими отнюдь не то же самое. Так, речение: «Как Я и Ты едины, так и они да будут в Нас едины» (Ин. 17,21), а также: «Где Я, там и слуга Мой будет» (Ин. 12,26) говорит, конечно, о человеке, о твари же сказано, что она будет освобождена «от рабства тления в свободу славы детей Божьих», а если будет освобождена, добавят они, то не обязательно, что уже и приобщится «славы детей Божьих». Не умолчат они и о том, что Первородный всяческой твари[134], почитая человека выше всего, стал человеком, а не каким-нибудь живым существом из числа тех, что в небе; кроме того, явившаяся на востоке звезда[135] была сотворена во вторую очередь, была слугой и рабом знания о Иисусе, будучи или подобной остальным звездам, или, пожалуй, превосходя их, поскольку являлась знамением Того, Кто превосходит всех. И если похвала святых — в мучении, ибо они знают, что «мучение производит стойкость, стой-

---

132 Речь идет о гностиках. Под «тварью» здесь преимущественно понимаются небесные светила.

133 Согласно Оригену, небесные светила являются разумными душами, несущими особое служение; вместе с разумными душами людей они наполняют умно́й мир, который поэтому больше и свет которого более значителен, чем «свет людей». Отсюда проясняется дальнейшая критика гностических представлений о человеке.

134 Кол. 1,15.

135 Мф. 2,2.

кость — опытность, опытность — надежду, а надежда не посрамит» (Рим. 5,2–3), то не испытавшая мучения тварь не обретет ни стойкости, ни опытности, ни равной надежды, а разве только другую, поскольку «тварь покорилась суете не добровольно, но через покорившего ее, в надежде» (Рим. 8,20).

Однако тот, кто не осмеливается наделять человека столь многим, оспорит это и скажет, что подчинившаяся суете тварь мучается и стенает более, чем стенают находящиеся в хижине[136], ведь она служит суете много дольше и много больше по сравнению с борьбой человека. Ибо почему она делает это «не добровольно», как не потому, что подчинена суете вопреки своей природе и лишена первоначального состояния жизни, которое вернет при гибели мира — освободившись и разрешившись от суеты тел.

Но поскольку мы, кажется, сказали много и не в соответствии с предлежащей задачей, вернемся к началу, помня, почему Спаситель называется «светом мира», «истинным светом» и «светом людей». Ведь было объяснено, что поскольку свет мира является чувственным, Он назван «светом истинным», и что свет мира или тождественен свету людей, или допускает рассмотрение как не то же самое. Необходимо было это исследовать ради тех, кто ничего не извлек из того, что Спаситель есть Слово, дабы мы убедились, что не лишено смысла остановиться на понятии «слово» и, не оставляя без изменения то, что может быть изменено[137], возвести и аллегоризировать выражение «свет мира» и остальные из числа тех многих, что мы представили.

1.27 Как, светя и освещая ведущее начало[138] людей или вообще разумных существ, Он есть «свет людей», «свет истинный» и «свет мира», так и, содействуя отложению всякой мертвенности и производя то, что по праву названо «жизнью»[139] — когда

---

[136] 2Кор. 5,4: «Ибо мы, находясь в этой хижине [т.е. «земном доме» Ин. 5,1], стенаем под бременем...».

[137] Сомнительное место, чтение предположительное.

[138] τὸ ἡγεμονικόν — технический термин стоической философии, обозначающий разумную часть души; Ориген достаточно регулярно использует этот термин в своей психологии.

[139] Речь идет об истинной жизни, которая, по Оригену, наступает лишь тогда, когда Слово входит в душу (кн. 2, гл. 16).

подлинно вместившие Его восстают из мертвых, — Он называется «воскресением» (Ин. 11,25). Он делает это не только в случае тех, кто могут сказать: «Мы погреблись с Христом через крещение» (Рим. 6,4) и восстанем с Ним, но многим более, когда кто-нибудь, свыше отбросив всякую мертвенность, и даже мертвенность Самого Сына, ступает в обновлении жизни. «Здесь мы всегда носим в теле мертвенность Иисуса», — весьма кстати нам воспользоваться этим речением, — «дабы и жизнь Иисуса явилась в телах наших» (2Кор. 4,10).

Но и шествие в мудрости, ставшее делом спасающихся в Нем и представленное в виде показаний истины в Божественном Слове, а также деяний, сообразных истинной праведности, позволяют нам понять, каким образом Он есть путь, в который ничего не нужно брать: ни сумы́, ни плаща, ни посоха для дороги, ни обуви для ног[140]. Ведь вместо всякого запаса достаточен сам путь, и всякий ступивший на него уже ни в чем не нуждается, будучи украшен одеждою, которой стоит украшаться тому, кто отправляется на зов жениха[141], и никакая трудность не может повстречаться на этом пути. Ибо невозможно найти здесь ни, как говорит Соломон, пути змеи на скале[142], ни, скажу я, пути вообще какого-нибудь зверя. Потому и нет нужды в посохе на этом пути, не имеющем и следа чего-либо враждебного и в силу своей твердости (отчего и называется «камнем»[143]) не приемлющим худших.

Далее, Первородный есть истина, поскольку, согласно замыслу Отца, во всей ясности объемлет учение о вселенной, и, будучи истиной, Он дает участие каждому по его достоинству. Если же кто исследует, знает ли Спаситель наш все то, что известно Отцу по глубине богатства, мудрости и гносиса Его[144], и, воображая прославить Отца, объявит, что есть нечто известное Отцу, но неведомое Сыну, Которому довольно быть приравниваемым по познаниям к нерожденному Богу, то до́лжно рассмотреть Спасителя исходя из того, что Он истина, и сказать, что если

140 Ин. 14,6; Лк. 9,3; Мк. 6,8; Мф. 10,10.
141 Мф. 22,11.
142 Притч. 30,19.
143 1Кор. 10,4.
144 Рим. 11,33.

истина целокупна (ὁλόκληρος), то неведомое Ему не есть истинное, — чтобы истина не хромала, оставаясь без того, чего Он не знает и что, по их мнению, находится в одном лишь Отце; или пусть кто-нибудь докажет, что есть нечто познаваемое, но не подпадающее под имя «истина», а превосходящее ее.

Ясно также, что в Первородном всяческой твари обретается начало жизни вполне чистой и несмешанной с чем-либо другим, и приобщившиеся Помазанника, получив от этого жизнь, живут воистину, тогда как те, кто живут без Него, не имеют ни истинного света, ни истинной жизни.

И поскольку не может быть с Отцом или у Отца тот, кто не сподобился прежде всего снизу взойти к божественности Сына, через которую можно быть приведенным к Отчему блаженству, постольку написано, что Спаситель есть врата[145]. Будучи же человеколюбцем и одобряя какую бы то ни было склонность душ к лучшему, Он становится пастырем не тех, кто над речью усердствуют, но тех, кто, подобно овцам[146], имеют не выказываемую, но бессловесную ласковость и кротость. Ибо «Господь хранит людей и скотов» (Пс. 35,7), а Израиль и Иуда засеяны семенем не только людей, но и скотов[147].

1.28 Помимо этого, нужно рассмотреть сперва имя «помазанник», а затем присовокупить имя «царь», дабы через это прибавление стало понятным различие. В сорок четвертом псалме говорится, что возлюбивший праведность и возненавидевший беззаконие, придя таким образом к праведности и ненавидя беззаконие, более соучастников имел причину быть помазанным[148]; следовательно, Он получил помазание, — которое у смертных есть символ царства, а иногда и священства, — не одновременно с бытием, не сосуществующее и совместно с Ним устроенное. Так неужели царство Сына Божьего есть нечто позднее и не сращенное с Ним? И как возможно, что Первородный всяческой твари[149], не быв царем, позднее стал им через любовь к праведности, причем являясь этой самой праведностью? Однако

---

145 Ин. 10,7.
146 Ин. 10,11.
147 Иер. 31,27.
148 Пс. 44,8.
149 Кол. 1,15.

ничуть не скрыто от нас, что Помазанник — это человек в Нем, особенно если взять во внимание Его душу, которая вследствие человечности становится и взволнованной, и весьма опечаленной[150]; царь же Он — в силу божественности. И укрепляет меня в этом сказанное в семьдесят первом псалме: «Боже, даруй царю Твой суд и сыну царя Твою правду, дабы судил праведно народ Твой и нищих Твоих на суде» (Пс. 71,1–2). Ведь ясно, что написанный о Соломоне псалом пророчествует о Христе. Стоит рассмотреть, *какому* царю просит дать суд Бога это пророчество, и *какому* сыну царя и *какого* царя — правду.

Я думаю, что «царем» названа изначальная природа Первородного всяческой твари, которой в силу превосходства и дано судить, человек же, которого Он принял[151] и который этой природой изменен и запечатлен сообразно праведности, — «сын царя». Что дело обстоит именно так, я заключаю на том основании, что в одном речении соединены оба, а дальнейшее сказывается уже не о двух, но об одном[152]. Ибо Спаситель сделал «из обоих одно» (Еф. 2,14), и прежде всего прочего Он соделал это в Себе Самом, как лучшей части обоих сущих. Я говорю «обоих», разумея и тех людей, у каждого из которых душа смешана со Святым Духом, и каждый из которых, будучи спасен, стал пневматиком[153].

Таким образом, как есть те, кого Христос пасет вследствие их, как мы говорили, кротости и, однако, постоянства в неразумии, так и те, над кем Он царствует по причине более разумного их подхода к богопочитанию. Различие же тех, над кем Он царствует, определяется по тому, правит ли Он более мистически, неизреченно и подобающе Богу, или менее. И я бы сказал, что постигшие внешнее телам, названное у Павла «незримым» и «невидимым» (Кол. 1,16; Рим. 1,20; 2Кор. 4,18), и умом обретшиеся вне всякого чувства — это те, над кем царствует изначальная природа Первородного; дошедшие же до учения о чувственном мире, славящие поэтому Творца и сами руководимые разумом имеют царем Помазанника. Пусть же никто не оскорбится тем,

---

150 Ин. 12,27; Мф. 26,38.

151 Когда, воплотившись, стал человеком.

152 То есть дальнейшая часть псалма.

153 См. прим. 7.

что мы различаем эти представления о Спасителе, полагая, что и в отношении сущности Его мы делаем то же самое.

1.29 Вполне ясно каждому, почему для тех, кто тянутся к благочестию, Господь наш есть учитель и разъяснитель, а еще — Господь рабов, имеющих «дух рабства в страхе» (Рим. 8,15). Для тех же, кто преуспевает, кто подвизается в мудрости и удостаивается ее, Он уже не остается господином (ибо «раб не знает, чего желает господин его»), но становится их «другом» (Ин. 15,15). Да и Сам Он учит этому, ведь в одном случае — когда слушатели были еще рабами — говорит: «Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я таков» (Ин. 13,13), а в другом: «Уже не называю вас рабами, потому что раб не знает, в чем желание господина его, но называю вас друзьями», ибо вы оставались «со Мною во всех испытаниях Моих» (Лк. 22,28). Поэтому, живущие в страхе — что и требует от дурных рабов Бог, как мы прочли у Малахии: «Если Я Господь, где страх предо Мною?» (Мал. 1,6) — являются рабами Господа, называемого ими Спасителем.

Впрочем, всем этим не проясняется благородное происхождение Сына, а ведь слова: «Ты — Сын Мой, Я сегодня родил Тебя» (Пс. 2,7) — сказаны Ему Богом, у которого всегда «сегодня». Ибо не может быть вечера Бога и, полагаю, утра, но, так сказать, время, сопротяженное вечной и нерожденной жизни Бога, есть сегодняшний день для Него, в который и был рожден Сын. Поэтому ни начала рождения Его, ни дня найти нельзя.

1.30 К сказанному следует добавить, *каким* образом Сын есть «истинная лоза» (Ин. 11,5). Это станет ясно тем, кто достойно пророческого дара понимают речение: «Вино веселит сердце человека» (Пс. 103,15). Ведь если сердце есть мыслящее начало[154], а Слово — наисладчайший напиток, радующий его, вдохновляющий и опьяняющий не безрассудным опьянением, но божественным, которым, полагаю, и Иосиф опьянил братьев[155], то совершенно справедливо, что приносящий радующее сердце человека вино есть «истинная лоза». Потому «истинная», что гроздью

---

154 τὸ διανοητικόν; согласно стоикам, ведущее (разумное) начало души расположено в сердце.

155 Быт. 43,44.

ее является истина, а ветвями — ученики, подражающие Ему и сами несущие плод истины[156].

Трудно, однако, показать различие лозы и хлеба, а ведь Он говорит, что является не только «лозой», но и «хлебом жизни» (Ин. 6,48). Взгляни же, быть может, подобно тому как говорится, что хлеб питает, дает силу и укрепляет сердце человека, а вино услаждает, радует и расслабляет, так и нравственное знание, сохраняя познающему и действующему жизнь, есть хлеб жизни (и, пожалуй, не сказать, что таковы же и плоды лозы), а неизреченные и мистические созерцания, радующие, дающие вдохновение и возникающие у тех, кто наслаждаются Господом и желают не только питаться, но и наслаждаться, есть следствия «истинной лозы» и называются «вином».

1.31 Вдобавок к этому [...[157]] почему в Апокалипсисе написано, что Он «первый и последний», ибо быть первым есть нечто иное, чем быть альфой и началом, а быть последним — не то же самое, что быть омегой и концом[158]. Я думаю, что среди разумных живых существ, различаемых по многим видам, есть и некое первое, и второе, и третье и так далее вплоть до последнего. И суметь точно сказать, *что* есть первое, и каково второе, и которое воистину третье и так вплоть до последнего, есть нечто отнюдь не человеческое, но превышающее нашу природу. И все же, насколько сможем, мы попытаемся остановиться и обсудить относящееся к данному вопросу.

Есть некие боги, богом которых является Бог, как утверждают пророчества: «Славьте Бога богов» (Пс. 135,2) и «Бог богов, Господь говорил и призвал землю» (Пс. 49,1); Бог же, согласно Евангелию, есть Бог «не мертвых, но живых» (Мф. 22,32), следовательно, живы те боги, богом которых является Бог. И апостол, написав в Послании к Коринфянам: «Так как есть много богов и много господ» (1Кор. 8,5), в согласии с пророчествами именовал богов как сущих.

Однако помимо богов, богом которых является Бог, есть некие другие существа, именуемые «престолами», и иные, называ-

---

156 Ин. 15,5.

157 Небольшая лакуна в тексте.

158 Откр. 22,13: «Я — альфа и омега, начало и конец, первый и последний».

емые «началами, господствами и властями» (Кол. 1,16). Исходя же из слов «Выше всякого имени, именуемого не только в этом веке, но и в будущем» (Еф. 1,21), следует верить, что помимо этих есть и иные разумные существа, называемые совсем непривычным для нас образом [159], один из родов которых евреи называли «Савай» (Σαβάι), из чего и произошло «Саваоф» [160], Который владыка над ними и есть не кто иной, как Бог. И вслед за всем — человек, смертное разумное существо.

Итак, Бог всего (τῶν ὅλων) первым в почитании поставил некий род разумных существ, а именно, полагаю я, так называемых «богов», вторыми же пусть теперь будут названы «престолы», и третьи, без сомнения, «начала». Что касается разумности, то нужно таким образом сойти до последнего разумного существа, которым будет, пожалуй, не кто иной, как человек. И Спаситель многим более, чем Павел, божественным образом стал «для всех всем», чтобы «всех» или «приобрести» [161], или усовершенствовать, и, конечно, для людей стал человеком, а для ангелов — ангелом. Никто из уверовавших не сомневается, что Он стал человеком, а в том, что и ангелом Он стал, мы убедились, рассмотрев явления ангелов и их слова, когда в некоторых местах Писания (где ангелы говорят) Он является в ангельской силе, например, в речении: «И предстал ангел Господень в пламени горящего терновника. И сказал: "Я — Бог Авраама, Исаака и Иакова"» (Исх. 3,2.6). Но и Исайя говорит: «И нарекут имя Ему: ангел великого совета» (Ис. 9,6).

Таким образом, Спаситель есть первый и последний не потому, что нет в Нем промежуточного, но в смысле крайних пределов — дабы обнаружилось, что Он стал «всем» [162]. Задумайся, однако, *что* есть «последнее»: человек или так называемое «подземное», к каковому относятся и демоны, все или некоторые. Нужно также рассмотреть тех, превратившись в кого, Спаситель говорит через Давида: «И стал Я как человек беспомощный, свободный (ἐλεύθερος) среди мертвых» (Пс. 87,5), ведь как

---

159 О началах. I, 5, 1.

160 *Саваоф* есть греч. передача множ. ч. от др.-евр. *цава,* «воинство», отсюда «Господь воинств».

161 1Кор. 9,22.

162 Кол. 3,11: «Но все и во всем — Христос».

Он превосходит людей рождением от Девы и остальной полной чудес жизнью, так и среди мертвых Он единственный, Кто и там свободен, и душа Его не будет оставлена в аду[163]. Именно так Он, стало быть, «первый и последний».

Если же есть письмена Бога (как именно и обстоит дело), читая которые, святые утверждают, что прочли небесные таблицы, то этот алфавит — дабы через него было прочтено небесное — есть понятия (αἱ ἔννοιαι) о Сыне Бога, разграниченные в виде альфы и так далее вплоть до омеги. И снова, Тот же Самый есть начало и конец, но по представлениям (κατὰ ἐπινοίας) — не Тот же Самый. Ведь Он есть начало, поскольку, как мы узнали из «Притчей», является мудростью, ибо написано: «Бог поставил Меня в начале путей Своих, в дела Свои» (Притч. 8,22), но как Слово, Он уже не есть начало, так как «в начале было Слово» (Ин. 1,1). Следовательно, представления о Нем содержат начало и нечто второе после начала, и третье, и так далее вплоть до конца; как если бы Он говорил: «Я есмь начало, поскольку Я мудрость», второй же — если бы такое произошло, — «поскольку Я невидим», третий — «поскольку жизнь», ведь «что произошло в Нем, было жизнью» (Ин. 1,4). И если кто способен, исследовав, увидеть замысел Писания, то, пожалуй, обнаружит многое из этого порядка, даже конец, однако не думаю, что обнаружит все.

Кажется более понятным, когда, следуя обыкновению, о начале и конце говорится применительно к чему-то объединенному, например, фундамент есть начало постройки, а верхнее обрамление — конец. И поскольку Помазанник есть «краеугольный камень» (Еф. 2,20), то в качестве примера нужно привести все объединенное тело спасаемых, ибо единородный Христос есть «все» и «во всем»[164], так что, как начало, Он — в том человеке, которого принял на Себя, а как конец — несомненно, в последнем из ставших святыми, будучи одновременно и в тех, кто посреди; или же, как начало, Он — в Адаме, а как конец — в Пришествии, согласно сказанному: «Последний Адам есть дух животворящий» (1Кор. 15,45). Впрочем, это речение подходит

[163] Пс. 15,10; Деян. 2,27.
[164] 1Кор. 15,28.

и к толкованию слов «первый и последний». Итак, рассмотрев сказанное о «первом и последнем» и о «начале и конце», в одном случае мы возвели рассуждение к видам разумных существ, в другом — к различным представлениям о Сыне Бога, и имеем теперь различие «первого» и «начала», «последнего» и «конца», а также «альфы» и «омеги».

Не будет неясным ни имя «живой», ни «мертвый», ни то, что после смерти Он вновь живой во веки веков[165]. Ведь поскольку мы, пребывая во грехе, не воспользовались предыдущей жизнью Его, Он сошел в мертвенность нашу, дабы после того как Он умер для греха[166], мы смогли, неся в теле мертвенность Иисуса, вслед за этой мертвенностью вместить в свою очередь и жизнь Его во веки веков[167]. Ведь те, кто всегда несут в теле мертвенность Иисуса, обретут в своих телах и проявляющуюся жизнь Его.

1.32 Все это взято из Нового Завета и было сказано Им о Самом Себе. У Исайи же Он говорил, что Отец соделал Его «уста как меч острый», и что покрыл Его «тенью руки Своей», что Он подобен стреле отборной и хранится «в колчане» Отца, что назван Им «рабом» Бога всего, «Израилем» и «светом народов»[168]. Итак, уста Сына Бога есть меч острый, поскольку «Слово Бога живо и действенно, и острее всякого меча обоюдоострого, и проникает до разделения души и духа, суставов и мозгов, и судит намерения и помышления сердца» (Евр. 4,12). И иначе: придя принести на землю (то есть на все телесное и чувственное) не мир, но меч, разрубая, так сказать, вредоносную дружбу души и тела, дабы душа, предавшись воюющему с плотью духу, подружилась с Богом, Он имел уста как меч или, согласно пророческому речению, как острый меч. Но и если кто видит, сколь многие ранены божественной любовью, — подобно признавшейся в Песне Песней, что она испытала это: «Ибо я ранена любовью» (Песн. 2,5), — то обнаружит, что стрела, ранящая столькие души любовью к Богу, есть не что иное, как говорящий: «Соделал Меня стрелой отборной».

165 Откр. 1,18.
166 Рим. 6,10.
167 2Кор. 4,10.
168 Ис. 49, 2.6.

Кроме того, всякий разумеющий, почему Иисус стал среди учеников не возлежащим, а служащим[169], и что Сын Бога ради освобождения рабствующих греху принял образ раба[170], не будет недоумевать, почему Отец говорит Ему: «Ты раб Мой» и чуть далее: «Великое для Тебя — называться слугой Моим» (Ис. 49,3.6). Ибо до́лжно отважиться сказать, что в большей мере, божественнее и воистину по образу Отца обнаруживается благость Помазанника, когда Он «уничижил Себя, став послушным вплоть до смерти, и смерти на кресте» (Флп. 2,8), нежели если бы Он «посчитал хищением быть равным Богу» (Флп. 2,6), не возжелав ради спасения мира стать рабом. Поэтому, желая научить нас, что через такое рабство получил от Отца великий дар, Он говорит: «И Бог Мой будет силой Мне. И сказал Мне: “Великое для Тебя — называться слугой Моим”» (Ис. 49,5–6). Ведь, не став рабом, Он не восстановил бы «колена Иакова», не возвратил бы «рассеяние Израиля» и не стал бы «во свет народам», дабы «быть во спасение до предела земли» (Ис. 49,6). Но хоть Отец и называет это великим, все же стать рабом есть нечто простое сравнительно с тем, чтобы стать невинным ягненком и агнцем. Ибо Агнец Бога как невинный ягненок был ведом на заклание, чтобы взять «грех мира»[171]; вождь всего словесного уподобился агнцу, безгласному «пред лицом стригущего» (Ис. 53,7), дабы смертью Его все мы очистились, приняв ее как лекарство против враждебных сил и заблуждения желающих вместить истину. Потому что смерть Помазанника сделала так, что ослабли силы, враждующие с человеческим родом, и жизнь каждого из верующих неизреченной силой отымается у греха[172].

Поскольку же, доколе не истреблен каждый враг Его и последний — смерть[173], Он берет на Себя грех, чтобы весь мир стал без греха, постольку Иоанн, указывая на Него, говорит: «Вот Агнец Бога, берущий на Себя грех мира» (Ин. 1,29). Не Тот, Кто в будущем возьмет, а теперь не берет, и не Тот, Кто взял и более не берет, — ведь это взятие Он осуществляет в отношении каж-

---

169 Лк. 22,27.

170 Флп. 2,7.

171 Ис. 53,7; Ин. 1,29.

172 Предложение испорчено, принимаем поправку издателя.

173 1Кор. 15,26.

дого отдельного из числа тех, кто в мире, покуда грех не будет изъят из всего мира и покуда Спаситель не передаст Отцу готовое Царство[174], которое — поскольку греха нет, и даже случайного — приемлет царствование от Бога и, опять же, принимает все Божье в само по себе целое и в каждое по отдельности, так как исполняется речение: «Чтобы Бог стал все во всем» (1Кор. 15,28).

Однако помимо этого говорится, что за Иоанном идет «муж», оказавшийся впереди него и сущий прежде него, дабы мы узнали, что человечество Сына Бога, смешанное с божественностью Его, старше рождения от Марии, и именно об этом человеке Креститель говорит, что «не знал Его» (Ин. 1,30–31). Как же он не знал, если, будучи еще плодом во чреве Елизаветы, взыграл от радости, когда «достиг голос приветствия» Марии «ушей» жены Захарии[175]? Поэтому поразмысли, может ли он говорить «не знал», имея в виду то, что прежде тела; и если до вхождения в тело он не знал Его, но уже сущего во чреве матери знал, то, пожалуй, узнаéт о Нем нечто иное сравнительно с тем, что знал, а именно: на Кого Дух сойдет и пребудет на Нем, «Тот есть крестящий в Духе Святом и огне» (Ин. 1,33). Ведь если даже он знал Его еще от чрева матери, то во всяком случае не знал о Нем все и, очевидно, не знал, что «Тот есть крестящий в Духе святом и огне», когда увидел «Дух, сходящий и пребывающий на Нем»[176]. Впрочем, Иоанн не знал, что Он — «человек», и притом первый.

1.33 Ни одно из приведенных имен не показывает заступничество Его за нас пред Отцом, хотя Он просит за человеческую природу и умилостивляет, как показывают имена «заступник», «умилостивление» и «умилостивительная жертва». «Заступником» Он назван в Послании Иоанна: «Ибо если кто согрешит, имеем заступника пред Отцом, Иисуса Христа, праведника; Он есть умилостивление за грехи наши» (1Ин. 2,1–2); названный в том же письме «умилостивлением», Он есть «умилостивление за грехи наши», подобно тому как в Послании к Римлянам Он есть «уми-

---

174 1Кор. 15,24.

175 Лк. 1,41–44.

176 Ин. 1,32–33.

лостивительная жертва»: «Которого Бог поставил умилостивительной жертвой через веру» (Рим. 3,25). Некой тенью этой умилостивительной жертвы стало золотое очистилище[177], лежащее на двух херувимах в сокровеннейшем и во святая святых. И разве способен был Он стать заступником, умилостивлением и умилостивительной жертвой без силы Бога, уничтожающей нашу немощь, притекающей к душам верующих и сохраняемой Иисусом, Который первый в этом отношении и есть сама сила Бога, благодаря которой кто-нибудь мог бы сказать: «Все осилю в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Флп. 4,13)? Вот почему Симон маг, провозгласивший себя «так называемой великой силой Божьей» (Деян. 8,10), вместе с серебром своим вместил, как мы знаем, несчастие и погибель[178]; исповедуя же, что Христос воистину есть «сила Божья» (1Кор. 1,24), мы уверовали, что все, где бы то ни было получившее силу, участвует в Нем, как «силе».

1.34 Мы не должны умолчать и о том, что поскольку Он по праву есть «мудрость Бога», постольку и сказано, что Он ею является. Ибо мудрость Его имеет основание не в голых представлениях о Боге и Отце всего, подобных представлениям, сообразным человеческим понятиям. Но если кто способен помыслить живой и как бы одушевленной бестелесную основу разнообразных умозрений, обнимающих учения о вселенной, то поймет мудрость Бога как все превышающее творение, прекрасно сказавшее о себе: «Бог сотворил меня в начале путей Своих, в дела Свои» (Притч. 8,22). Через это творение и всякая тварь смогла прийти к существованию, будучи при этом не отделена от божественной мудрости, по которой и произошла, ибо, согласно пророку Давиду, Бог все сотворил в мудрости[179]. Однако многое из того, что произошло участием в мудрости, не владеет ею, хотя и сотворено через нее, и лишь немногие постигли мудрость, касающуюся не только их самих, но и многого другого, ибо Христос есть вся мудрость. Что же касается каждого из мудрых, то сколько он вмещает мудрость, столько участвует в Хри-

---

177 τὸ ἱλαστήριον означает как «умилостивительную жертву», так и золотую доску, покрывавшую ковчег Завета; в Синодальном переводе: «очистилище».

178 Деян. 8,20.

179 Пс. 103,24.

сте как мудрости, подобно тому как, чем более овладел силой тот, кто имеет силу, тем более он приобщился к Христу как силе. То же самое дóлжно думать об «освящении» и «искуплении»[180]. Ибо Он Сам есть то освящение, откуда святые освящаются, и для нас Иисус стал искуплением. Каждый из нас этим освящением освящается и в силу этого искупления становится искуплен. Взгляни же, быть может, не случайно апостол добавляет «для нас», когда говорит: «Который стал мудростью для нас от Бога, праведностью, освящением и искуплением» (1Кор. 1,30); и если бы в других случаях — говоря о Помазаннике как о «мудрости» и «силе», — он не использовал бы эти выражения отдельно[181], а именно: «Христос есть сила Бога и мудрость Бога» (1Кор. 1,24), то мы подумали бы, что Он есть не вообще «мудрость» или «сила Бога», но «для нас». Ныне же слова «мудрость» и «сила» написаны как с добавлением «для нас», так и отдельно, а в отношении «освящения» и «искупления» то же самое не засвидетельствовано. И поскольку «освящающий и освящаемые, все — от Единого» (Евр. 2,11), то рассмотрим, является ли Отец «освящением» самого нашего освящения, подобно тому как Отец есть глава Христа, Который есть наша глава[182]. Искуплением же нашим Помазанник является потому, что из-за пленения мы нуждаемся в искуплении; но вот Его искупления я не ищу, поскольку Он, подобно нам, искушенный во всем, «кроме греха» (Евр. 4,15), никогда не был взят врагами в плен.

И раз уж однажды различено то, что «для нас» и что «вообще» (ведь для нас, а не вообще, Он есть «освящение» и «искупление», но вот «мудрость» и «сила» Он есть и для нас, и вообще), то не дóлжно оставить неисследованным имя «праведность». Что Помазанник является праведностью «для нас», ясно из речения: «Который стал мудростью для нас от Бога, праведностью, освящением и искуплением» (1Кор. 11,30). И если мы не находим[183], что Он вообще есть «праведность», подобно тому как вообще является «мудростью» и «силой Бога», то дóлжно исследовать, не будет ли Отец «праведностью» и для Самого По-

---

[180] 1Кор. 1,30.

[181] То есть без добавления «для нас».

[182] 1Кор. 11,3.

[183] В Писании.

мазанника, подобно тому как Он есть для Него освящение. Ведь нет неправды у Бога[184], и Господь праведен и свят, и праведны суды Его[185]; будучи же праведным, Он все устрояет праведно.

1.35 Те, кто придерживаются ересей, говорят, что праведный отличен от благого, и, не разъясняя этого, они вводят в заблуждение, считая что Демиург праведен, а Отец Помазанника благ[186]. Я полагаю, что тщательно рассмотренное и исследованное, это различие[187] может быть применено к Отцу и Сыну. Ибо Сын есть праведность и получил власть творить суд, потому что Он — Сын Человеческий[188] и праведно судит вселенную[189]; Отец же, после Христова царства благодетельствуя наставленным в праведности Сына, делами этими явит имя «благой» — когда Бог будет «все во всем» (1Кор. 15,28). И, пожалуй, Своей праведностью Спаситель при каждом удобном случае подготавливает все через разум, через порядок и наказания, через, скажу так, духовно-целительные Свои вспоможения к восприятию — когда наступит конец — благости Отца, имея в виду которую, Он говорит обратившемуся к Единородному со словами «Учитель благой»: «Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, разве только один Бог, Отец» (Мк. 10,17–18).

Нечто подобное мы указали и в других местах, а именно, что есть некто больший, чем Демиург, считая Помазанника Демиургом, а Отца — превосходящим Его[190]. Сам Он, будучи воистину столь многим: «заступником», «умилостивлением», «умилостивительной жертвой», сострадающим «немощам нашим» и, «подобно нам» искушенным «во всем» человеческом, «кроме греха»[191], — является «великим Первосвященником» (Евр. 4,14), однажды сделавшим Себя жертвою[192], приносимой не только за людей, но и за каждое разумное существо. Ибо Он «за всех,

---

184 Рим. 9,14.

185 Откр. 16,5.7.

186 Речь идет о практикуемой гностиками попытке различать Творца космоса (Демиурга, ветхозаветного Бога) и подлинного, по их мнению, Бога, стоящего у истоков Плеромы (духовной полноты).

187 То есть благого и праведного.

188 Ин. 5,27.

189 Деян. 17,31; ср. Пс. 9,9; 95,13.

190 См., например, ниже кн. 2, гл. 2, а также кн. 13, гл. 3.

191 Евр. 4,15.

192 Евр. 9,28.

кроме Бога (χωρὶς θεοῦ), вкусил смерть» (Евр. 2,9), что в некоторых списках Послания к Евреям представлено как «милостью Бога» (χάριτι θεοῦ). Впрочем, вкусил ли Он смерть «за всех, кроме Бога» — умер не только за людей, но и за остальных разумных существ; или же «милостью Бога за всех вкусил смерть» — и тогда умер за всех, кроме Бога, ибо «милостью Бога за всех вкусил смерть». Да ведь и нелепо утверждать, что Он вкусил смерть ради грехов человеческих, но не ради еще кого-нибудь (помимо человека), пребывающего во грехах, например, ради звезд, ибо и звезды не во всех отношениях чисты пред лицом Бога, как мы прочли в Книге Иова: «И звезды не чисты пред лицом Его» (Иов 25,5), если только он не сказал это гиперболически[193]. Потому Он «великий Первосвященник», что возвращает все в царство Отца, устрояя так, что все недостатки, присущие рожденным, восполняются к принятию Отчей славы.

Этот Первосвященник называется «Иудой»[194] сообразно некоему иному, сравнительно с приведенными, представлению, так что внутренние иудеи[195] называются «иудеями» не от Иуды, сына Иакова, но от Него. Будучи Его братьями и восхваляя Его, они крепко держатся за свободу, которую Он дал им, избавив от врагов, подчинив их и наложив Свои руки на их хребет[196]. Кроме того, запинавший враждебную силу, единственный видящий Отца, Он, став человеком, есть еще «Иаков» и «Израиль»[197]; и как от Него, поскольку Он свет мира[198], и мы стали светом, точно так же мы стали Иаковом, поскольку Он зовется «Иаковом», и Израилем, поскольку Он назван «Израилем».

1.36 А еще Он забирает царство у царя, которого сыны Израиля воцарили над собою, не через Бога [учинив его правление[199]] и не ведая Бога[200]; и Он, ведя войны Господа[201], подготавливает

[193] О началах. I, 7, 2.
[194] Быт. 49,8.
[195] Рим. 2,29.
[196] Быт. 49,8.
[197] Быт. 25,26; Ис. 49,5.
[198] Ин. 9,5.
[199] Место, возможно, испорченное.
[200] 2Цар. 5,1–5.
[201] 1Цар. 25,28.

мир сыну Своему, народу[202]. Отсюда, пожалуй, Он называется «Давидом», а вслед за тем и «палкой»[203] — для тех, кто нуждаются в тяжком и более суровом наставничестве и не предоставили самих себя любви и ласковости Отца. Поэтому, когда Он называется «палкой», то произрастает[204], ибо Он не остается в Самом Себе, но, как кажется, пребывает вне изначального состояния. Произрастая же и становясь «палкой», Он не остается «палкой», но восходит и становится «цветком»[205]; и «цветок» оказывается окончанием Его бытия «палкой» для тех, кто через то, что Он стал «палкой», были посещены, ибо Бог «палкой», то есть Помазанником, посетит «беззакония тех» (Пс. 88,33), кого Он посетит. Милость же не отнимет от Него[206], ибо когда Отец милосерден к тем, милости к кому желает Сын, Он дарит милость Ему.

Можно, однако, понимать это и так, что Он становится «палкой» и «цветком» не для одних и тех же, но «палкой» — для нуждающихся в наказании, а «цветком» — для спасающихся, но первое толкование, я полагаю, лучше. Кроме того, что касается этого места, нужно добавить, что поскольку имеется в виду конечная цель, то если для кого-то Он становится «палкой», обязательно будет и «цветком», но если для кого-то Он «цветок», то отнюдь не всегда будет для такого и «палкой». Впрочем, поскольку один цветок совершеннее другого и о цветении говорится в отношении того, что еще не вполне плодоносит, то совершенные приемлют Помазанника как нечто превосходящее цветок, а узнавшие Его как палку, вместе с палкой получат участие не в совершенстве Его, но в цветке, который предшествует плодам Его. Наконец, прежде «Слова» Помазанник был «камнем», отвергнутым домостроителями и поставленным во главу угла[207]; ведь если живые камни[208] выстраиваются на основании других кам-

---

202 3Цар. 2,33.

203 ἡ ῥάβδος — «ветвь», «лоза», «палка»; ниже Ориген обыгрывает эти значения.

204 Ис. 11,1: «И произрастет ветвь (ῥάβδος) от корня Иесеева, и цветок взойдет от корня его».

205 См. предыдущее примечание.

206 Пс. 88,34.

207 Пс. 117,22.

208 1Пет. 2,5.

ней, «апостолов и пророков, имея краеугольным камнем Самого Иисуса Христа» (Еф. 2,20), Господа нашего, то поскольку Он есть часть постройки из живых камней в «месте живых» (Пс. 141,5), постольку назван «камнем».

Мы сказали все это, желая уличить в бессмыслице и необоснованности тех многих, что из стольких имен, возводимых к Нему, останавливаются только на имени «Слово» и не исследуют, почему вообще написано, что «Сын Бога» есть Слово, Бог, Который в начале у Отца и через Которого все произошло[209].

1.37 Таким образом, подобно тому как Он называется «светом мира» через действие по освещению мира, светом которого Он является, а также «воскресением» — поскольку делает так, что истинно пришедшие к Нему откладывают мертвенность и, воскресая, получают взамен новизну жизни, а по другим деяниям — «пастырем», «учителем», «царем», «стрелой отборной», «рабом», а кроме того «заступником», «умилостивлением» и «умилостивительной жертвой», — точно так же Он назван и «Словом» (λόγος), ибо забирает от нас все неразумное (ἄλογον) и устрояет воистину разумные существа (λογικούς), все, вплоть до принятия пищи и питья, делающие во славу Бога[210] и через разум (διὰ τὸν λόγον) свершающие во славу Бога как обычные, так и более совершенные дела жизни. Ведь если, участвуя в Нем, мы воскресаем и освещаемся, да и, пожалуй, обретаем Пастыря, или Царя, то очевидно также, что становимся боговдохновенно-разумными, когда Он, будучи «Словом» и «воскресением», уничтожает в нас неразумное и мертвенное.

Рассмотрим же, *так* ли обстоит дело, что все люди некоторым образом участвуют в Нем как Слове? Именно поэтому апостол учит нас, что не вне ищущих ищут Его те, кто желают найти Его, ведь он говорит: «Не скажи в сердце своем: “Кто взойдет на небо?”, то есть Христа свести, или: “Кто сойдет в бездну?”, то есть Христа из мертвых возвести. Но что говорит Писание? Весьма близко к тебе реченное (τὸ ῥῆμα), в устах твоих и в сердце твоем» (Рим. 10,6–8; Втор. 30,12–14), как если бы Сам Христос и был искомой речью. Но и когда Сам Господь говорит:

---

209 Ин. 1,1–3.

210 1Кор. 10,31.

«Если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха; теперь же не имеют оправдания в грехе своем (Ин. 15,22), то до́лжно это понимать не иначе как то, что Слово говорит: нет греха в тех, в ком Оно еще не исполнилось, но они же становятся виновными в грехе, когда, уже участвуя в Нем, поступают вопреки тем понятиям, посредством которых Оно в нас исполняется, и только так истинно речение: «Если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха». Ибо пусть, как предположат многие, эти слова до́лжно рассматривать применительно к видимому Иисусу, — как тогда будет истинным, что не имеют греха те, к кому Он не пришел? Ведь тогда все, кто жил до Пришествия Спасителя, будут оправданы во всяком грехе, поскольку не пришел еще видимый во плоти Иисус. Но и все, кому не было возвещено о Нем[211], не будут иметь греха и, не имея греха, они, очевидно, не подлежат суду.

Однако «слово» (λόγος), которое в людях и которому, как мы сказали, причастен наш род, сказывается двояким образом: или как полнота понятий, присущая всем перешагнувшим детство (оставляя без внимания чудеса[212]), или как нечто наивысшее, каковое обнаруживается лишь у совершенных. Поэтому слова: «Если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха; теперь же не имеют оправдания в грехе своем» — до́лжно брать в первом смысле, а речение: «Все, что пришли до Меня, суть воры и разбойники, и овцы не послушали их» (Ин. 10,8) — во втором. Ведь до исполнения (τελειώσεως) Слова[213] все в людях достойно порицания как недостаточное и неполное, чему не вполне повинуется бессловесное в нас, образно названное «овцами». И пожалуй, в первом смысле следует понимать речение «Слово стало плотью» (Ин. 1,14), а во втором — «Слово было Бог» (Ин. 1,1). Исходя из этого, можно рассмотреть, позволительно ли среди присущего человеку видеть что-то среднее между Словом, Которое «стало плотью» и Словом, Которое «было Бог», при этом как бы возводя Слово по этапам, начиная с того, что Оно стало плотью, и постепенно утончая, покуда

---

211 Ис. 52,15.

212 То есть случаи подобной полноты понимания уже в детстве.

213 То есть понимаемой во втором смысле полноты Слова в нас.

не станет тем, чем Оно было в начале, Словом Богом, Которое у Отца, и славу Которого, как воистину Единородного от Отца, видел Иоанн[214].

1.38 Но Слово может быть и «Сыном», поскольку открывает тайное Отца Своего, становящегося, подобно называемому «словом» Сыну, «умом». Ибо как наше слово есть вестник видимого умом, так и Слово Бога, зная Отца — к Которому без вожатого не может приблизиться никто из рожденных, — открывает Отца, Которого знает. Ибо «Никто не знает Отца, кроме Сына, и кому Сын откроет» (Мф. 11,27); и как «слово» (λόγος), Он является «великим Ангелом Совета[215], у Которого владычество «на раменах Его» (Ис. 9,6), ибо через страдание на кресте Он воцарился[216].

В Апокалипсисе же говорится, что истинное и верное Слово восседает на белом коне[217], тем самым, я полагаю, показывая ясность речи, на которую опирается вселяющееся в нас слово истины. Однако не время сейчас доказывать, что имя «конь» часто прилагается в Писании к речи, предмет которой идет нам на пользу, когда мы вслушиваемся в божественные учения. Нужно упомянуть только два случая: «Лжив[218] конь для спасения» (Пс. 32,17) и «Иные колесницами, иные конями, мы же именем Господа Бога нашего хвалимся» (Пс. 19,8).

Не до́лжно нам оставить без исследования и речение: «Исторгло сердце мое слово благое, я говорю: дела мои — Царю» (Пс. 44,2), записанное в сорок четвертом псалме и беспрестанно многими приводимое, как если бы они понимали его[219]. Ибо пусть это говорит Отец. Тогда *что* есть сердце Его, так чтобы соответственно этому сердцу явилось «слово благое»? Ведь если «слово», как они полагают, не нуждается в толковании, то, несомненно, и «сердце»; и это есть нелепейшее — считать, что такое сердце, подобно нашему, является частью Бога. Но нужно напомнить им, что так же как говорится о руке, плече и пальце

---

214 Ин. 1,14.

215 ὁ λόγος здесь берется в смысле «разум».

216 Флп. 2,8–9.

217 Откр. 19,11.

218 ψευδής (в Синодальном переводе: «Ненадежен конь для спасения»).

219 См. выше гл. 24.

Бога, и при этом мы не основываем понимание на голой букве, а разыскиваем, *каким* образом следует разуметь это здраво и достойно Бога, точно так и сердце Бога дóлжно воспринимать как разумную и предустановительную (προθετικήν) в отношении всего сущего силу Его, а Слово — как провозвестие в ней содержащегося. Кто же, как не Спаситель, будучи среди рожденных, сообщает достойным из них волю Отца?

А еще, видимо, не случайно стоит здесь выражение «исторгло» (ἐξηρεύξατο)[220], ибо вместо этого «исторгло» можно было сказать тысячью другими способами, например: «выдало сердце мое слово благое» или «сказало сердце мое слово благое», но подобно тому как отрыжка рыгающего есть выход наружу некоего сокрытого воздуха, так, пожалуй, и Отец, не сдерживая, изрыгает созерцания истины и творит отпечаток их в Слове, через это и называемое образом Бога невидимого[221]. Итак, это сказано, дабы мы, зная о принятом многими толковании, усвоили реченное Отцом: «Исторгло сердце Мое слово благое».

1.39 Однако не дóлжно всецело уступать им, соглашаясь, что это говорит Бог. Ибо почему бы пророку не быть тем, кто, исполненный Духа, возвещает слово благое, касающееся пророчества о Христе, и, не умея сдержать его, говорит: «Исторгло сердце мое слово благое, я говорю: дела мои — Царю, язык мой — трость скорописца; превосходящий красотою сынов человеческих», а затем обращается к Самому Помазаннику: «благодать излилась из уст Твоих» (Пс. 44,2–3)? В самом деле, если это говорит Отец, то почему к словам «благодать излилась из уст Твоих» добавлено: «Потому благословил Тебя Бог навеки», и чуть далее: «Потому помазал Тебя Бог, Бог Твой, елеем радости более соучастников Твоих» (Пс. 44,3.8)? Впрочем, тот, кто хочет, чтобы сказанное в псалме возвещалось Отцом, приведет в качестве возражения речение «Слушай, дочь! Смотри и преклони ухо свое, и забудь народ свой и дом отца своего» (Пс. 44,11), ибо пророк не скажет церкви: «Слушай, дочь!» Нетрудно, однако, показать, что в других псалмах часто происходит перемена

---

220 Производная форма от ἐρεύγομαι — «отрыгивать» и, как увидим ниже, Ориген обыгрывает именно это значение.

221 Кол. 1,15.

лиц[222], следовательно, и здесь возможно, что, начиная со слов «Слушай, дочь», говорит Отец.

В исследовании о Слове нужно, несомненно, привести также речение: «Словом (τῷ λόγῳ) Господа утверждены небеса, и духом Его — вся сила их» (Пс. 32,6), по поводу которого некоторые полагают, что это относится к Спасителю и Святому Духу[223]. Можно, однако, показать, что небеса утверждены божественным умением (λόγῳ θεοῦ), ведь как дом или корабль возникают, сказали бы мы, через умение зодчих и корабелов (λόγῳ ἀρχιτεκτονικῷ καὶ λόγῳ ναυπηγικῷ), точно так же небеса, являясь телом в большей мере божественным и называясь поэтому «твердью», не имея к тому же текучести и разрушимости остальных находящихся внизу тел, утверждены и, в силу отличия, поддерживаемы исключительно божественным умением.

Таким образом, поскольку предлежит тщательно рассмотреть речение «в начале было Слово» (Ин. 1,1), «началом» же названа мудрость[224] (как то объяснено с помощью свидетельств из Притч), и эта мудрость мыслится прежде возвещающего ее Слова, то до́лжно полагать, что Слово всегда есть в начале, то есть в мудрости. Будучи же в мудрости, называемой «началом», ничто не препятствует Ему быть «у Бога», а также Самому быть Богом; и не просто так Оно есть «у Бога», но, будучи «в начале», в мудрости, пребывает Оно «у Бога». В самом деле, он прибавляет и говорит[225]: «Оно было в начале у Бога» (Ин. 1,2); ведь можно было сказать: «Оно было у Бога», однако, насколько Оно «было в начале», настолько оно «у Бога» было «в начале», и «Все через Него произошло» (Ин. 1,3), сущего «в начале», ибо, согласно Давиду, Бог «все» сотворил «в мудрости»[226].

---

222 Как мы увидим в дальнейшем, Ориген часто, комментируя Псалмы, будет прибегать к подобной герменевтической процедуре и различать, например, слова, которые Давид говорит от своего лица, и сказанное им от лица Помазанника.

223 *Ириней Лионский*. Указ. соч. III, 8, 3.

224 Притч. 8,22.

225 То есть евангелист Иоанн.

226 Пс. 103,24.

Кроме того, дабы усвоить, что Слово имеет своеобразие (περιγραφήν)[227], например, живя Само по Себе (καθ᾽ἑαυτόν), до́лжно сказать и о силах, а не об одной только силе. Речение «так говорит Господь сил» встречается часто[228], и здесь названы некие разумные и живые божественные силы, из которых высшей и лучшей был Христос, именуемый не только «мудростью Бога», но и «силой Бога» (1Кор. 1,24). Отсюда, подобно тому как есть много сил Бога, из которых каждая имеет своеобразие и которые превосходит Спаситель, так и «слово» — пусть даже то слово, что у нас, не существует самостоятельно вне нас — вследствие рассмотренного выше будет понято как Помазанник, имеющий ипостась «в начале», «в мудрости». Что касается речения «в начале было Слово», этого для нас будет теперь достаточно.

---

[227] То есть *особость, индивидуальность*. Этот мотив важен в плане полемики с монархианами-модалистами.

[228] Пс. 23,10; 58,6; 79,5.8.

Книга 2

«И Слово было у Бога, и Слово было бог[1]» (Ин. 1,1)

2.1 Сколь возможно полно рассмотрев, *что* есть Евангелие, *что* есть начало, в котором было Слово, и *что* есть Слово, Которое было в начале, соответствующим образом исследуем теперь, святой брат Амвросий, муж, по Евангелию преобразившийся, смысл речения: «Слово было у Бога». Для этого будет полезно сопоставить то, что написано о возникновении слова у других, например: «Слово Господа, которое возникло у Осии, сына Беера» (Ос. 1,1) и «слово, возникшее у Исайи, сына Амоса, об Иудее и Иерусалиме» (Ис. 2,1), а также «слово о бездождии, возникшее у Иеремии» (Иер. 14,1). Дóлжно нам рассмотреть, *как* слово Господа возникло у Осии, как у Исайи, сына Амоса, и как у Иеремии, дабы как близлежащее могло обнаружиться, *как* «Слово было у Бога». Сказанное о пророках многие понимают просто: как если бы говорилось о слове Господа или слове, появившемся у них.

---

[1] Поскольку здесь при слове θεός («бог») в первом случае артикль стоит, а во втором нет, постольку, как мы увидим ниже, Ориген полагает, что вначале речь идет о Боге в полном смысле этого слова («Бог богов»), а затем о, так сказать, «втором» боге, Слове, и выводит отсюда субординацию божественного. Это различие передается с помощью прописной буквы в первом случае и со строчной во втором. Однако, за исключением первых глав второй книги, в остальной части трактата пользоваться этим приемом нужды нет.

2 Но, быть может, так же, как когда мы говорим, что вот этот появился у того, исследуемый ныне посредством божественной науки «Сын-Слово» появился у Осии, посланный от Отца к нему, согласно повествованию (κατὰ μὲν τὴν ἱστορίαν) — к сыну Беера, пророку Осии, согласно же мистическому смыслу (κατὰ δὲ μυστικὸν λόγον) — к спасенному сыну Беера, ибо «Осия» истолковывается как «спасенный», а «Беер» — как «колодец»[2]: благодаря источнику, бьющему из глубины, то есть мудрости Бога, каждый спасенный становится сыном. Так что нет ничего удивительного в том, что святой муж является сыном глубин. Сын часто называется по своим благим делам: вследствие сияния его «дел перед людьми» (Мф. 5,16), он — сын «света» (Ин. 12,36), благодаря тому, что несет в себе «мир божий, который превыше всякого ума» (Флп. 4,7), он — сын «мира» (Лк. 10,6), и по причине мудрости его спасительной, он — «дитя мудрости», ибо сказано: «оправдана мудрость через детей своих» (Лк. 7,35). Таким образом тот, кто исследует всякую вещь, а также глубины божественного[3], в согласии с Божественным Духом, так что провозглашает: «О, глубина богатства, мудрости и знания Бога!» (Рим. 11,33), — может быть «сыном глубин», у которого и возникает Слово Господа. И подобным образом к Исайе приходит Слово, говорящее о грядущих последних днях Иудеи и Иерусалима, и точно так же к Иеремии, который был возвышен через божественное вознесение, ведь имя его истолковывается как «возвеличенный Яхве» (μετεωρισμὸς Ἰαώ[4]). Однако у людей, первоначально не вмещавших присутствия Сына Божьего, ставшего Словом, Слово появляется, «у Бога» же не появляется, как если бы не было у Него от начала, но вечно пребывает с Отцом, почему и говорится: «И Слово было (ἦν) у Бога», а не «возникло (ἐγένετο) у Бога». И то же самое выражение, «было», сказывается о Слове и в высказывании «было в начале», и в высказывании «было у Бога» — что не отделено Оно от начала и не оставлено Отцом и, опять же, что не из небытия «в начале» Оно воз-

---

2 *Lagarde, P. de*. Onomastica sacra. — Göttingen, 1887. P. 82, 29. Здесь и далее ссылки на этот труд взяты из примечаний немецкого издателя данного текста Оригена.

3 1Кор. 2,10.

4 *Lagarde*. Op. cit. P. 199.

никло в «начале», и что не из отсутствия «у Бога» Оно появилось «у Бога», ибо прежде всякого времени и века (αἰῶνος)[5] «в начале было Слово» и «Слово было у Бога».

Итак, после того, как для обнаружения смысла выражения «и Слово было у Бога» мы взяли изречения пророков о том, как возникло Слово у Осии, Исайи и Иеремии, заметили, что неслучайно различие между «возникло» и «появилось» сравнительно с «было», добавим, что, появляясь у пророков, Слово светит им светом гносиса, делая так, что, взирая, они как пред собою видят то, что до Него не понимали. У Бога же Слово есть «бог»[6] вследствие самого пребывания у Него. И, по-видимому, увидев здесь некий определенный порядок, Иоанн не поставил в начале «Слово было бог», а затем «Слово было у Бога», дабы при таком виде что-нибудь не нарушило последовательности, сообразной усмотрению соответствующего значения каждого из положений (τῶν ἀξιωμάτων), ибо первое — «В начале было Слово», второе — «Слово было у Бога» и затем — «Слово было бог». Но поскольку он, пожалуй, указывает на некоторый порядок, то первым поставлено «в начале было Слово» и, сообразно этому, следующее — «и Слово было у Бога», а затем третье — «Слово было бог». Ради того, чтобы Слово могло мыслиться как бог вследствие его бытия «у Бога», говорится: «И Слово было у Бога», после чего: «И Слово было бог».

2.2 Весьма заметно, что будучи знаком с точностью, присущей греческому языку, в одних случаях Иоанн использовал определенные частицы, в других нет: при «слове» он ставит определенную частицу, но при имени «бог» иногда ставит, иногда опускает. Использует ее, когда имя «бог» ставится при нерожденной причине всего, а опускает, когда Слово называется богом. И как различаются в этих случаях «Бог» (ὁ θεός) и «бог» (θεός), так, вероятно, будут различаться «Слово» (ὁ λόγος) и «слово» (λόγος). Ведь как Бог, Который надо всем, есть «Бог», а не просто «бог»,

---

5 Как известно, Ориген говорил об *эонах*, сменяющих друг друга и заканчивающихся апокатастасисом; *время*, таким образом, может пониматься как измерение в пределах одного эона.

6 Здесь, как считает издатель, рукопись испорчена, поскольку нарушен порядок слов в предложении. Поэтому чтение предположительное.

точно так же «Слово» есть источник разума (λόγου)[7] в каждом из разумных существ, и этот присущий каждому разум было бы не вполне справедливо, подобно первому, называть и считать «Словом».

То, что многих, стремящихся быть благочестивыми, смущает, — и они остерегаются провозглашать двух богов, вследствие чего впадают в лживые и нечестивые мнения, или отрицая своеобразие Сына, иное по отношению к своеобразию Отца, и признавая, что Тот, Кого они называют Сыном, является Богом и до этого имени, или же отрицая божественность Сына и выставляя Его своеобразие и сущность как нечто по сути иное, нежели у Отца, — может быть разрешено следующим образом. Дóлжно сказать им, что есть Сам Бог (αὐτόθεος), почему и говорит Спаситель в своей молитве к Отцу: «Дабы узнали они, что Ты — единственный истинный Бог» (Ин. 17,3); обо всем же — помимо Самого Бога — обоготворенном посредством участия в Его божественности справедливее было бы говорить не «Бог», но «бог». И несомненно, что «первородный всяческой твари» (Кол. 1,15), первый, Кто, будучи у Бога, принял в Себя Его божественность, является наиболее почтенным; Он помог остальным богам, которых «бог» — Бог, согласно сказанному: «Бог богов, Господь воззвал и призвал землю» (Пс. 49,1), в их божественном становлении, беря у Бога для их богоделания и щедро им уделяя в согласии со Своей добротой. Истинный бог — Бог, а все боги, образованные от Него, есть как бы образы прототипа, но опять же, во всем множестве образов архетипом является Слово, Которое «в начале» было, в бытии «у Бога» вечно пребывающий «бог», Который не имел бы этого, если бы не был у Бога, и Который никак иначе остается богом, кроме как пребывая в непрерывном созерцании Отчих глубин.

2.3 Но поскольку некоторые, вероятно, оскорбятся сказанным — что есть один истинный Бог, Отец, и что помимо истинного Бога есть множество богов, ставших таковыми благодаря участию в Нем, — опасаясь, что слава Превосходящего всякую тварь будет приравнена к таковой остальных существ, получивших имя «бог», постольку к указанному различию, согласно которому

[7] Здесь и далее следует помнить, что λόγος есть и «слово», и «разум».

Слово-бог, как мы говорили, помогает остальным богам в том, что касается божественности, до́лжно приложить следующее. Ведь разум (λόγος), находящийся в каждом из разумных существ, имеет такое отношение к Слову, Которое в начале, у Бога и Которое есть Слово-бог, какое Слово-бог имеет к Отцу. Ибо как Отец есть Сам Бог и истинный Бог в отношении к образу и образам образа (почему и говорится, что «по образу» сотворены люди, а не «по образам»[8]), так и Само Слово — в отношении к разуму, что в каждом. И в обоих случаях имеет место источник: божественности — Отец, разума — Сын.

Поэтому, хоть и много богов, но у нас «один Бог, Отец», хоть и много владык, но у нас «один Господь, Иисус Христос» (1Кор. 8,5–6), и, точно так же, хоть и много слов, но мы молимся, чтобы пребыло с нами Слово, сущее «в начале» и «у Бога», Слово-бог. Тот, кто не вмещает в себя это Слово, Которое было в начале у Бога, или приблизится к Нему, когда Оно станет плотью[9], или примет участие в ком-либо из принявших участие в этом Слове, или же, отпав от участия в участвующем, пребудет в так называемом «слове», всячески чуждом Слову.

Сказанное станет очевидным на примере Бога, Слова-бога и богов, или принявших участие в Боге, или, хоть и называемых так, но никак не являющихся богами, а также на примере Слова-бога, затем Слова, ставшего плотью, и слов, или принявших неким образом участие в Слове, вторых после Него, или же третьих, считающихся словами, по истине же не являющихся таковыми, но, скажу так, всецело неразумных слов (ἀλόγων λόγων). Это как если бы в отношении «богов», называемых, но не являющихся таковыми, кто-нибудь (вместо «неразумных слов») поставил бы: «неистинные боги» (οὐ θεῶν θεῶν)[10]. Ибо Бог всего есть Бог избранных[11], и Он много выше Спасителя избранных; далее, Он есть Бог истинных богов и, вообще, Бог живых, а не мертвых[12]. А Слово-бог будет, пожалуй, богом для тех, кто все по-

---

8 Быт. 1,26.

9 Ин. 1,14.

10 Как видим, в обоих случаях Ориген использует однокоренные слова, что невозможно передать при переводе.

11 Рим. 11,7.

12 Мф. 22,32.

лагает в Нем и чтит Его как Отца. Солнце, луна и звезды, как некоторые объяснили до нас, даны в удел тем, кто не достоин числиться среди исповедующих Бога богов[13]. Они приняли их такими, поскольку были движимы образом мыслей, представленным во Второзаконии: «Глядя на небо и видя солнце, луну и весь порядок небесный, не впади в заблуждение, не покланяйся и не служи им, которых Господь Бог твой дал всем народам. Вам же не так дал их Господь Бог твой» (Втор. 4,19)[14]. Почему же Бог уделил всем народам солнце, луну и весь порядок небесный, а Израилю дал их иначе? Он дал их тем, кто не способен возвыситься до духовной природы, кто приближается к божественности посредством чувственных богов, — чтобы охотно исповедуя их, не падали ниц пред идолами и демонами. Поэтому одни исповедуют Бога всего сущего, другие, вторые вслед за этими, — Сына Бога, Помазанника Его, третьи — солнце, луну и весь порядок небесный, введенные в заблуждение Богом, впрочем, это заблуждение во многом отлично и лучше, чем заблуждение тех, кто считает богами дела рук человеческих: золото, серебро и предметы искусства[15]. Последние преданы тому, что называется «бог», но никак им не является.

Точно так же, некоторые приняли участие в Слове, Которое было «в начале» и «у Бога», в Слове-«боге»[16], такие как Осия, Исайя и Иеремия, да и, пожалуй, другой, кто поставит себя так, что у него возникнет «Слово Господа», или «Слово». Другие — не знающие ничего, «кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1Кор. 2,2), считающие, что Слово, ставшее плотью, есть все Слово, знающие Христа только по плоти[17], и таких большинство среди считающихся уверовавшими. Третьи же обратились к словам, неким образом принявшим участие в Слове и как будто превосходящим всякое иное слово, и они, пожалуй, суть те, кто следует наиболее прославленным и выдающимся школам (αἱρέσεις) греческой философии. Вслед за ними идут четвертые, поверившие словам безбожным и всеразрушительным, отвер-

---

13 Ср. *Климент Александрийский*. Строматы. VI. 14, 110.

14 Заключительная часть цитаты сильно изменена Оригеном.

15 Пс. 113,12.

16 Ин. 1,1.

17 1Кор. 5,16.

гающим явный и чуть ли не воспринимаемый чувствами Промысел и ведущим к иной, отличной от благой, цели[18].

Хотя и покажется, что мы совершили отступление, полагаю, однако, мы сделали нужное, чтобы ясно увидеть четыре разряда по отношению к имени «бог» и четыре, относящихся к «слову». Ибо говорилось о «Боге», о просто «боге» и о «богах», причем в двояком смысле. И как над лучшим разрядом последних высится «Слово-бог», так и над ним — «Бог» всего. И, опять же, говорилось о «Слове», о просто «слове» — подобно тому как различены «Бог» и «бог» — и, наконец, о «словах», вновь в двояком смысле. Свои разряды и у людей: одни находятся у Отца, будучи Его уделом, к ним примыкают те, кого теперешнее рассуждение показывает нам более наглядно: кто, придя к Спасителю, все полагает в Нем. О третьих же было сказано, что они почитают богами солнце, луну и звезды, оставаясь при них. И вслед за всеми, в самом низу, находятся те, кто поклоняется бездушным и мертвым идолам. Аналогичное мы обнаружим и в том, что относится к Слову. Ведь одни украшены Самим Словом, другие — тем, что идет вслед за Ним и что кажется им первым Словом, они же — не знающие ничего, «кроме Иисуса Христа, и притом распятого», видящие Слово как плоть, наконец, третьи, о которых мы уже сказали немного. Что же нужно сказать о людях, считающих, что они участвуют в Слове, но на самом деле отпали не только от самого добра, но и от следов тех, кто участвует в нем?

«Оно было в начале у Бога» (Ин. 1,2)

2.4 После того как посредством трех указанных положений евангелист наставил нас в отношении трех разрядов, теперь он в одном подводит итог всем трем, говоря: «Оно было в начале у Бога». Прежде всего из этих трех положений мы узнали, в чем было Слово — «в начале», у Кого Оно было — «у Бога», и чем Оно было — «богом». Как бы указывая посредством «Оно» на упомянутое Слово-бога и сводя в четвертое положение слова: «В начале было слово» и «Слово было у Бога, и Слово

[18] Возможно, имеются в виду последователи Эпикура.

было бог», он говорит: «Оно было в начале у Бога». Конечно, имя «начало» может стоять при начале мироздания, и в то же время из сказанного мы знаем, что Слово старше возникшего в начале. Ведь если «в начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1,1), то ясно, что то, что «было в начале» старше того, что сотворено в начале, причем Слово старше не только тверди и суши, но и неба и земли[19].

И, пожалуй, не будет неуместным, если кто-нибудь исследует, почему он не сказал: «В начале было Слово Бога и Слово Бога было у Бога и Слово Бога было бог». Спрашивающий, почему не написано: «В начале было Слово Бога» и т. д., согласен, что в этом случае обнаруживается множество, пожалуй, разнородных слов, из которых одно — Слово Бога, другое, скажем так, — слово ангелов, третье — слово людей и точно так же касательно остальных слов. А если слово, то, очевидно, и «мудрость», и «праведность». Но ведь нелепо утверждать, что есть многие, по праву носящие имя «слово»[20], или «мудрость», или «праведность». Понукаемые истиной, мы придем к тому, что не до́лжно искать множество, по праву так называемых «слов», «мудростей» и «праведностей». Ведь всякий, кто бы то ни был, признает, что есть только одна истина, и касательно нее никто, пожалуй, не дерзнет утверждать, что истина Бога — другое, и истина ангелов — другое, и иное — истина людей, поскольку из самой природы сущего следует, что есть только одна истина о каждой вещи. Если же истина одна, то разумно предположить, что и мудрость, являющаяся разработкой истины и ее показанием, тоже одна, ведь не овладев истиной никакая мудрость не будет называться так по праву. Если же истина одна и мудрость одна, то и Слово, возвещающее истину, раскрывающее и являющее мудрость тем, кто вмещают ее, тоже, очевидно, одно. И не отрицая истину, мудрость и Слово Бога, говорим мы это, но объясняя, почему не используется выражение «Бог» и не пишется: «В начале было Слово Бога».

2.5 Однако в Апокалипсисе тот же Иоанн делает добавление «Бога» и, называя Его, говорит: «И видел я небеса разверзшиеся, и вот,

---

19 Быт. 1,6,9.

20 Мысль Оригена становится более ясной, если учитывать, что λόγος означает еще и «разум».

белый конь и восседающий на нем, прозванный "Верный" и "Истинный", судящий и воюющий праведно. Очи Его как пламя огненное, и на голове Его множество диадем; и написано имя Его, которое не знает никто, кроме Него Самого. Наброшен на Него плащ, обагренный кровью, и названо имя Его — "Слово Бога". И войско Его в небесах следует за Ним на белых конях, облаченных в чистый лен. Из уст Его исходит острый меч, чтобы поражать народы, и Он пасет их железным посохом, и топчет точило вина ярости гнева Бога Вседержителя. И на плаще Его и на бедре написано имя Его: "Царь царей и Господь господ" (Откр. 19,11–16).

Совершенно необходимым образом «Слово» было использовано здесь независимо[21] и с добавлением: «Слово Бога». Если умолчать что-нибудь из этого[22], то у нас будут причины принять ложное мнение и отпасть от истины о Слове. Ведь если было бы написано «слово», а «Слово Бога» — нет, то совсем не очевидно было бы для нас, что это слово и есть «Слово Бога»[23]. С другой стороны, если написать: «Слово Бога», но «слово» использовать не независимо, то, вообразив множество слов согласно виду каждого из разумных существ, мы ложно заключили бы, что есть многие слова, по праву так именуемые[24].

Прекрасно описывая в Апокалипсисе то, что имеет отношение к Слову Бога, апостол и евангелист — а после Апокалипсиса и пророк — говорит, что увидел Слово Бога в разверзшемся небе, восседающим на белом коне. Все, о чем здесь говорится как бы загадкой — разверзшееся небо, белый конь и сидящий на нем, названный «Словом Бога», а кроме того «Верным» и «Истинным», судящий и воюющий праведно, — все это до́лжно нам обдумать, чтобы еще больше приблизиться к пониманию Слова Бога. Я полагаю, что для нечестивцев и несущих в себе образ перстного[25] небеса закрыты, для праведников же

---

21 ἀπολύτως — «независимо», «свободно», т. е. без артикля.

22 То есть из «Слово Бога».

23 Поскольку при «слове» отсутствовал бы и артикль.

24 Ориген указывает, что использование артикля приведет в данном случае к неверному смыслу, поскольку покажется, что речь идет об *особом* предмете, стоящем в ряду других (т. н. «обособляющий» артикль), тогда как, по мысли Оригена, Слово Бога не есть нечто рядоположное другим словам.

25 1Кор. 15,49.

и украшенных образом небесного они открыты. Ведь для первых, как внизу обретающихся и еще в плоти пребывающих, лучшее закрыто, и они не могут понять ни его, ни его красоты, так как, будучи согбенны, не хотят думать и не силятся поднять голову. Для вторых же, как для жителей небесного государства[26], ключом Давидовым[27] небеса открыты к созерцанию, ибо Слово Бога открывает их и проясняет, сидя на коне, то есть на речах[28], раскрывающих значения, и этот конь белый вследствие ясности, светлости и светоносности гносиса.

2.6 Восседает на белом коне Тот, Кто зовется «Верным», и держится Он прочно и, так сказать, царственно на речах, не могущих быть опровергнутыми, бегущих резвее и быстрее любого коня, превосходящих стремительностью все, что будучи почитаемо как слово и истина, в действительности дает им превратное толкование. И Тот, Кто на белом коне, зовется «Верным» не потому, что верит, но потому, что Сам достоин веры, ибо Господь, согласно Моисею, верен и истинен[29]. И истинен Он, поскольку противоположен очертанию[30], отпечатку и образу, ведь Он есть Слово, Которое в разверзшемся небе, и Оно не то же самое, что земное слово, которое, будучи плотью, выражено через очертание, отпечаток и образ. И многие, считающиеся уверовавшими, познают лишь тень (σκιά) Слова, а не истинное Слово Бога, явившееся в разверзшемся небе. Поэтому и говорит Иеремия: «Дух лица нашего, Господь Помазанник, о Котором мы говорим: «В тени Его будем жить среди народов» (Плач Иер. 4,20).

Это Слово Бога, названное «Верным», называется также «Истинным», и судит и воюет праведно, получив от Бога умение посредством самой праведности (αὐτοδικαιοσύνῃ) и самого суда (αὐτοκρίσει) судить каждого из живущих и воздавать ему по достоинству. Ведь никто из принявших участие праведности, а также способности судить народ, не может полностью запечатлеть в своей душе черты праведности и суда, так что уже никак не будет нуждаться в самой праведности и самом суде; точно так же

---

26 Флп. 3,20.

27 Откр. 3,7.

28 См. кн.1, гл. 38.

29 Втор. 32,4

30 ἡ σκιά — «тень», «призрак», «очертание».

никакой человек, пишущий образ, не может передать картине всего своеобразия того, что изображалось посредством очертаний. И я полагаю, что по этой причине Давид говорит: «Не оправдается пред лицом Твоим никто из живых» (Пс. 142,2). Ведь не сказано просто: «человек» или «ангел», но «живых», потому что если даже кто-то примет участие жизни и сбросит с себя все мертвенное, то и тогда не сможет оправдаться пред Ним наравне с жизнью, так как принявший участие жизни и названный поэтому «живым» не может сам стать жизнью. И точно так же, принявшее участие праведности и вследствие этого называемое праведным не есть равное во всех отношениях самой праведности.

2.7 Дело Слова — как судить праведно, так и воевать праведно, дабы разумно (λόγῳ) и праведно воюя с врагами и, как сказано, уничтожая неразумных и несправедливость, прийти и оправдать, изгнав все противоборствующее из души того, кто, так сказать, ради спасения пленен Христом. И еще больше прояснится война, которую ведет Слово, если учесть, что в отношении истины Оно — первое, противное же Ему выдает себя за Слово, не будучи Им, и провозглашает себя истиной, не являясь таковой, но ложно заявляя о себе как об истине. И тогда, вооружившись против лживого, Слово «уничтожит его духом уст Своих и явленностью Своего пребывания сделает его недействительным» (2Фес. 2,8). И взгляни, можно ли духовно понять то, что представлено в письме апостола к фессалоникийцам. Ведь что есть то, что уничтожается духом уст Христа — Христа, являющегося Словом, истиной и мудростью, — как не ложь? И что есть то, что делается недействительным явленностью пребывания Христа, мыслимого как мудрость и Слово, как не все, возвещаемое как мудрость, но вкупе являющееся лишь тем, что Бог уловляет «во всем лукавстве его» (1Кор. 3,19)?

Иоанн удивительнейшим образом говорит о Слове, восседающем на белом коне: «Очи Его как пламя огненное» (Откр. 19,12). Ибо как пламя есть нечто светлое и вместе с тем светоносное, а еще огневидное и потребляющее материальное, так и очи Слова (которыми смотрит и всякий принявший Его участие), помимо того, что в силу внутренних Его свойств нацелены на умнóе, уничтожают и делают невидимым более материаль-

ное и грубое из числа помышлений, а вся тонкость и стройность истины избегла того, что лживо в каком бы то ни было отношении.

2.8 Вслед за сказанным о справедливо судящем, согласно этому праведному суду воюющем и несущем этой войной свет, весьма обдуманно добавлено, что на голове Его покоится множество диадем. Ведь если бы была одна и единовидна ложь, осилив которую был увенчан победитель, «истинное и верное» Слово, то правильно было бы написать, что одна диадема возлежит на осилившем противников Бога Слове. Но поскольку есть многое, ложно провозглашенное как истина, сражаясь с чем и было увенчано Слово, постольку множество диадем на голове победившего, ибо они возложены из-за победы над деятельностью каждого отпавшего.

Вслед за этим написано: «И начертано имя Его, которое никто не знает, кроме Него Самого». Ведь есть такое, что знает только это живое Слово, поскольку никто из рожденных после Него и вследствие этого более слабых по природе, не вмещает все то, чем это Слово посредством своего созерцания овладевает. И, пожалуй, принявшие участие этого Слова, единственные, сравнительно с теми, кто не принял Его участия, знают то, что не было схвачено этими последними.

Не обнаженным увидено Иоанном Слово Бога, восседающее на коне, но накинут на Него плащ, обагренный кровью, потому что следами отмечено Слово, ставшее плотью, погибшее вследствие этого воплощения; так кровь Его, пролившаяся на землю из-за того, что воин пронзил Его бок[31], есть след Его страдания. И, пожалуй, каким бы возвышенным и высоким ни было наше созерцание Слова и истины, мы никогда не позабудем наставничество, через Него осуществившееся в нашем теле.

За Словом Бога следует все небесное воинство, и, ведóмое Им, оно во всем соответствует и подражает Ему, более же всего в том, что восседает подобно Ему на белых конях, ибо все открыто для разумных[32]. И как при свершении времен «удалились скорбь,

---

[31] Ин. 19,34.

[32] Притч. 8,8–9: «Все слова уст моих справедливы, нет в них коварства и лукавства, все они ясны для разумных и справедливы для приобретших знание».

печаль и стенание» (Ис. 35,10), так же, полагаю я, удалились сомнения и затруднения, ибо все таинства Божественной мудрости выявились ясно и точно. Рассмотрим и белых коней, облаченных в «чистый и белый лен», на которых восседают следующие за Словом: не являются ли льняные облачения символом земных наречий, — ведь лен произрастает от земли, — в которые облачены звуки, точно обозначающие все вещи?

Все это взято в основном из Апокалипсиса, учащего нас о Слове Бога, и сказано, дабы мы более точно помыслили Его.

«Оно было в начале у Бога» (Ин. 1,2)

2.9 Тем, кто в точности не постиг различий, присутствующих в начальных фразах, покажется, что евангелист допускает тавтологию, не сказав в словах «Оно было в начале у Бога» ничего нового сравнительно с речением «Слово было у Бога». Однако до́лжно заметить, что из фразы «Слово было у Бога» мы не узнаем, *когда* или в *чем* Оно «было у Бога», и именно это представлено в четвертом положении (ἀξίωμα); ибо здесь даны четыре положения (которые у некоторых называются «предпосылками»[33]), и четвертое — «Оно было в начале у Бога». И это не то же самое, что «Слово было у Бога», ибо не просто сказано, что «Оно было» у Бога, но *когда* или в *чем* было, ведь евангелист говорит: «Оно было в начале у Бога». Для того же, кто недостаточно тонок в подобных изысканиях, и выражение «Оно» будет понято как указание относить его к Слову или к богу, дабы в имени «Оно» он обнаружил связь предшествующих представлений (ἐπινοίας): о Слове и о боге, и дабы посредством этого указания были сведены воедино различия в представлениях, ибо в представлении о Слове нет «бога», как и в представлении о боге нет «слова». И, пожалуй, выражение «Оно было в начале у Бога» есть итог трех предыдущих, ведь из фразы «в начале было Слово» мы не узнали, что Оно «было у Бога»; из того, что «у Бога» было Слово, нам не стало очевидно, что Оно было в начале у Бога; и из того, что «Слово было бог», нам не открылось ни то, что Оно было «в начале», ни то, что «у Бога» Оно

---

[33] προτάσεις (возможно, у стоиков).

было. В речении же «Оно было в начале у Бога», где выражение «Оно», относится как к Слову, так и к богу, где к этому присоединено «в начале» и добавлено «у Бога», не остается ничего из предыдущих трех, что не было бы здесь сведено к единому итогу. И заметь, поскольку выражение «в начале» использовано дважды, то мы можем узнать отсюда две вещи: во-первых, что «в начале было Слово», причем как если бы Оно было Само по Себе, а вовсе не по отношению к кому-то, во-вторых, что Оно было «в начале» и «у Бога». И я полагаю, что не будет ошибкой сказать о Нем, что Оно «в начале было», причем «в начале у Бога», а не просто «было у Бога», поскольку Оно и «в начале было», и не просто «в начале», не будучи при этом «у Бога», ведь сказано: «Оно было в начале у Бога».

«Все через Него произошло» (Ин. 1,3)

2.10 Тот, «через кого», никогда не есть первый, но всегда второй [34]. Так, в Послании к Римлянам сказано: «Павел, раб Иисуса Христа, избранный апостолом и призванный для благовествования Бога, которое и прежде было дано через пророков Его, в святых писаниях о Сыне Его, произошедшем по плоти от семени Давидова и открывшемся Сыном Бога в силе, по духу святости, через воскресение из мертвых, Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого мы получили дар и апостольство для служения веры во имя Его среди всех народов» (Рим. 1,1–5). Ибо Бог благовестие Свое возвестил через пророков, которые содействуют, имея слово о том, «через Кого», и, опять же, Бог дал «дар и апостольство для служения веры среди всех народов» Павлу и остальным, и дал через Иисуса Христа, Спасителя, Который и есть Тот, «через Кого». И в «Послании к Евреям» апостол Павел говорит: «В последние дни говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего и через Которого сотворил века» (Евр. 1,2), наставляя нас, что Бог сотворил века через единородного Сына, Который — когда они возникают — и есть Тот, « через Кого». Поэтому и здесь, раз все произошло через (διά) Слово, то не от (ὑπό) Слова, а от ко-

[34] Ср. *Филон Александрийский*. О херувимах. 124–130.

го-то лучшего и большего, чем Слово. И кто же другой будет Им, как не Отец?

До́лжно теперь рассмотреть, произошел ли и Дух Святой через Него, если истинно, что «все через Него произошло»? Я полагаю, что тому, кто утверждает будто Святой Дух рожден, и при этом ссылается на выражение «все через Него произошло», необходимо принять, что Святой Дух произошел от Слова, Которое есть нечто более почтенное, чем Он Сам. Тому же, кто не согласен с тем, что Святой Дух произошел через Христа, подобает говорить, что Он не рожден, полагая при этом истинным сказанное в Евангелии. Помимо этих двух — принявшего, что Святой Дух произошел через Слово, и того, кто считает Его нерожденным, — будет и некто третий, учащий, что нет у Святого Духа никакой особой сущности (οὐσίαν), иной по отношению к Отцу и к Сыну. Однако, считая, что Сын отличен от Отца, он, пожалуй, скорее придет к мнению, что сущность святого Духа та же, что у Отца, ибо общепризнанное отличие Сына от Святого Духа явлено в следующих словах: «Если кто скажет слово против Сына Человеческого, то простится ему, если же кто будет злословить Святой Дух, не получит прощения ни в теперешнем веке, ни в будущем» (Мф. 12,32; Мк. 3,29).

Мы же убеждены в том, что есть три ипостаси (ὑποστάσεις) — Отец, Сын и Святой Дух, и верим, что, кроме Отца, никто не есть «нерожденный», и как наиболее благочестивое и истинное мы принимаем, что из всего, что произошло через Слово, наиболее почтенным является Святой Дух, и Он будет первым из всего, что произошло от Отца и через Христа. И, пожалуй, в этом заключается причина того, что Святой Дух не назван Сыном Бога, ибо изначально есть только один единородный Сын, а Святой Дух, что касается Его ипостаси, нуждается в содействии Сына, причем не только в отношении бытия, но и в отношении мудрости, разумения, праведности и вообще всего, что до́лжно мыслить присущим Ему в силу причастности вышеуказанным представлениям (ἐπινοιῶν)[35] Христа.

И я полагаю, что Святой Дух доставляет, так сказать, материю божественных даров тем, кто благодаря Ему и участию в Нем на-

---

[35] См. кн. 1, гл. 19.

зываются святыми. Названная материя соделана (ἐνεργουμένης) Богом, сохраняется (διακονουμένης) Помазанником и осуществляется[36] согласно Святому Духу. К тому, что дело обстоит именно так, движет меня написанное однажды об этих дарах Павлом: «Есть различные дары, но Святой Дух один, и есть различные служения (διακονιῶν), но Господь один, и есть различные деяния (ἐνεργημάτων), но един Бог, соделавший все во всем» (1Кор. 12,4–6).

2.11 Но возникает некое затруднение: если «все через Него произошло» и, как следствие, Дух, будучи рожден, произошел через Слово, то почему в некоторых писаниях Ему как бы отдается предпочтение перед Христом? У Исайи Христос признает, что послан не только от Отца, но и от Святого Духа, ведь говорит: «И ныне послал Меня Господь и Дух Его» (Ис. 48,16), а в Евангелии Он возвещает о прощении греха против Него Самого, но касательно злословия в отношении Духа Святого открывает, что хулящему Его не будет прощения не только «в этом веке», но и «в будущем». Быть может, однако, что вовсе не из-за того, что Дух более почтенен, чем Помазанник, согрешившим против Него не дается прощение, а по той причине, что во Христе участвует все разумное, отвратившееся от прегрешений и получившее прощение, о тех же, кто удостоены Святого Духа, справедливо говорить, что нет для них прощения, когда, имея столь великий порыв к добру, они все еще отпадают и избегают наставлений присутствующего в них Духа. Если же, как у Исайи, Господь наш говорит, что послан от Отца и Духа Его, то есть и здесь что ответить по поводу пославшего Христа Духа, а именно, что не из-за различия по природе, а вследствие свершившегося домостроительства вочеловечения Божественного Сына, Спаситель ниже, чем Святой Дух. Если же кого оскорбит сказанное о вочеловечившемся Спасителе, что Он ниже, чем Святой Дух, то дóлжно привести ему сказанное в «Послании к Евреям», где по причине претерпевания смерти Иисус показался Павлу ниже ангелов, ибо говорит Павел: «Немного униженного перед ангелами видели мы Иисуса, Который из-за претерпевания смерти был увенчан славой и честью» (Евр. 2,9).

---

[36] ὑφεστώσης, иными словами, *гипостазируется*.

Или можно, пожалуй, сказать так: тварь, равно как и род людской, ради освобождения от рабства гибели[37] нуждалась в блаженной и божественной силе вочеловечения, которая исправит земное, и Дух Святой, как если бы это дело каким-то образом было возложено и на Него, не умея свершить его, посылает Спасителя — единственного, Кто способен нести этот труд. Отец посылает Сына как глава, но вместе с Ним и Дух Святой посылает и провожает Его, обещая в нужное время сойти на Сына Бога и содействовать Ему в деле спасения людей. Сделал Он это, когда в телесном образе, в виде голубя, слетел к Иисусу после крещения и, достигнув места, не улетел[38]. Пожалуй, Он делал это и в отношении людей, которые не могли непрерывно нести Его славу. Именно поэтому Иоанн указывает, каким образом узнан Христос: ведь не на одного только Иисуса сходит Дух, но пребывает только на Нем. Вследствие этого Иоанн говорит: «Пославший меня крестить сказал: "Если увидишь на Ком Дух сходящий и пребывающий, то Он есть Тот, Кто крестит Святым Духом и огнем"» (Ин. 1,33). Ведь здесь говорится не просто «если увидишь на Ком Дух сходящий», поскольку и на других Он сходит, но «сходящий и пребывающий».

Мы рассмотрели это столь тщательно, желая еще более ясно увидеть, что поскольку все произошло через Слово, то и Дух, произойдя через Него, есть один из тех, кто ниже Слова, через Которое все произошло, хотя некоторые писания склоняют нас к противоположному мнению.

2.12 Если же кто принимает «Евангелие от Евреев»[39], где Сам Спаситель говорит: «Тотчас мать Моя, святой Дух, взяла Меня за один из волос Моих и перенесла на великую гору Табор», то такой спросит: каким образом «Святой Дух», произошедший через Слово, может быть «матерью» Христа? Однако это не трудно истолковать так: если исполняющий «желание Отца Небесного есть брат, сестра и мать» (Мф. 12,50) Христа, и имя «брат Христа» дается не только людям, но и более божественному роду, то нисколько не будет неуместным, что через исполнение жела-

---

37 Рим. 8,21.

38 Лк. 3,22.

39 Один из новозаветных апокрифов.

ния Отца Небесного Дух Святой есть «мать» больше, чем любой другой, называемый «матерью Христа».

До́лжно еще вот что рассмотреть во фразе «Все через Него произошло»: в отношении представления (τῇ ἐπινοίᾳ)[40] Слово есть нечто иное, чем жизнь, и то, что «произошло в» Слове, — это «была жизнь, и жизнь была светом людей» (Ин. 1,4); следует ли отсюда, что поскольку все через Него произошло, то и жизнь, которая есть «свет людей», произошла через Него, а также все другие представления о Спасителе? Или же надо говорить о некоем различии между тем, что в Нем, и тем, что произошло «через Него»? Я полагаю, что верным будет последнее. И принимая это по той причине, что жизнь, свет людей, произошла[41], что сказать о мудрости, которая, как представление, предшествует Слову[42]? Ведь очевидно, что относящееся к Слову не произошло через Слово. Поэтому, помимо того, что мыслится присущим Христу, все остальное произошло через Слово Бога и сотворено в мудрости Отца, ибо сказано: «Сотворивший все в мудрости» (Пс. 103,24), а не «сотворивший через мудрость».

2.13 Рассмотрим, однако, по какой причине приложено: «И без Него не произошло ничего (οὐδὲ ἕν)» (Ин. 1,3). Возможно, кому-нибудь это выражение, добавленное к «все через Него произошло», покажется излишним. Ведь если все, что бы то ни было, произошло «через Слово», то ничто (οὐδέν) не произошло «без Слова». Однако из того, что никакое нечто (τι)[43] не произошло без Слова, не следует, что все произошло через Слово, ибо хоть и ничто не произошло без Него, возможно, что есть не только все, произошедшее через (διά) Слово, но и кое-что, произошедшее от (ὑπό) Слова[44]. Поэтому нужно знать, *как* до́лжно воспри-

---

40 То есть в отношении данности уму.

41 См. ниже гл. 19.

42 См. кн. 1, гл. 19: «...и кто-нибудь отважится, пожалуй, сказать, что Мудрость есть важнейшее из всех представлений среди именований Первородного всяческой твари».

43 τι в данном случае объясняется тем, что в толкуемом евангельском стихе использовано выражение οὐδὲ ἕν, букв. «ни единое».

44 Подробнее об этом ниже и в главе 15. Таким образом, Ориген указывает, что добавленная фраза отнюдь не излишня, поскольку ограничивает объем использованного в предыдущей фразе «все».

нимать выражения «все» и «ничто». Ибо может случиться, что из-за неясности обоих выражений будет принято мнение, что если все произошло через Слово, а среди всего есть и порок, и обилие греха, и злодеяния, то и они произошли через Слово. Но это ошибочно, ибо хоть и верно, что все тварное произошло через Слово (впрочем, необходимо думать, что и подвиги, и всяческие успехи даются блаженным мужам через Слово), но это не так по отношению к отпадшему и греховному.

Некоторые уже поняли, что зло, не имея ипостаси[45] (ведь оно не было от начала и не будет пребывать вовек), есть то же самое, что и «ничто» (μηδέν); и как некоторые из эллинов говорят, что роды и виды, например, живое и человек, «не [есть] нечто» (οὔ τινων)[46], так и «ничто» они поняли как все то, что получило свой видимый состав не от Бога и не через Слово. Но посмотрим, быть может, неким поразительным образом это обнаруживается и из Писания. Что касается значения выражений «ничто» и «не-сущее» (οὐκ ὄν), то они кажутся синонимами, так что «не-сущее» может быть названо «ничто», а «ничто» — «не-сущим». В самом деле, представляется, что выражение «не-сущее» апостол прилагает не к тому, что нигде и никоим образом не существует, но к дурному, и считает, что «не-сущее» есть злое, ибо он говорит: «Не-сущее Бог назвал сущим» (Рим. 4,17). И в Книге Есфирь, как она дана в Септуагинте, Мардохей называет врагов Израиля «не-сущими», когда говорит: «Не предай, Господи, скипетр твой не-сущим» (Есф. 4,17).

Можно на примере имени Бога, записанного в Исходе, показать, почему злые, из-за порочности, называется «не-сущими», ведь: «Сказал Господь Моисею: „Сущий — вот имя Мое“» (Исх. 3,14). И мы, желающие принадлежать церкви, полагаем, что это сказал благой Бог, прославляя Которого, Спаситель говорит: «Никто не благ, кроме одного Бога, Отца» (Мк. 10,18; Лк. 18,19). Следовательно, «благой» есть то же самое, что и «сущий». Противоположное же благому есть зло, или дурное, а противоположное «сущему» — «не-сущее», из чего следует, что зло и дур-

---

45 ἀνυπόστατον.

46 То есть «не из [числа] сущего»; ср. *Платон*. Парменид 130с, где как раз ставится вопрос об отличии идей от конкретных вещей (τι).

ное есть не-сущее. Это, пожалуй, и ввело в заблуждение тех, кто говорил, что дьявол не есть творение Бога; ведь, как дьявол, он не есть творение Бога, но как тот, кому случилось стать дьяволом, он, будучи рожден, есть создание Бога, ибо нет иного Создателя, кроме Бога. Это как если бы мы утверждали, что убийца не есть творение Бога, не отрицая при этом, что, как человек, он сотворен Богом. Ибо выдвигая утверждение, что, как человек, он получил бытие от Бога, мы не говорим, что, как убийца, он стал таким от Бога. Поэтому всех, принимающих участие в «Сущем» — принимают же его святые, — вполне разумно было бы назвать «сущими», а все, отвратившиеся от участия в «Сущем», из-за лишенности «Сущего» становятся «не-сущими».

Мы уже говорили, что «не-сущее» и «ничто» синонимы, и поэтому «не-сущие» есть «ничто», и всякое зло есть «ничто», поскольку оно «не-сущее», и, будучи названо «ничто», оно произошло без Слова, так что не причислено ко «всему». Итак, мы, по мере своих сил, показали, что есть все, произошедшее через Слово, и *что* есть произошедшее без Него, вовсе не существующее и названное по этой причине «ничто».

2.14 Насильственным, полагаю я, и бездоказательным является то толкование, которое Гераклеон — как о нем говорят, ученик Валентина[47] — дает выражению «все через Него произошло». Ибо под «всем» он понимает космос и то, что находится в нем, и, насколько это следует из его основоположения, исключает из «всего» то, что отличается от космоса и находящегося в нем. Ведь он говорит, что *вечность*[48]*, или пребывающее в вечности, не произошли через Слово*, но — считает он — возникли прежде Слова. Но еще бесстыднее его толкование выражения «без Него не произошло ничего», ибо не обращая внимания на запрет: «Не прибавляй к словам Его, чтобы не уличил тебя и чтобы не был ты лжецом» (Притч. 30,6), он добавляет после слова «ничего» фразу: *из космического и тварного*. И так как ясно, что выводы его весьма натужны и выставляются вопре-

---

[47] Валентин и его ученик Гераклеон (2-я пол. II в.) — представители так называемого «западного» направления гностицизма. Гераклеон является автором первого комментария на «Евангелие от Иоанна», фрагменты которого Ориген далее приводит в своем труде.

[48] τὸν αἰῶνα, «эон».

ки очевидности, — если то, что он считает божественным, он изымает из всего, а всецело подверженное гибели справедливо, на его взгляд, называется «всем», — то не до́лжно тратить время на опровержение того, что незамедлительно показывает свою нелепость. Ведь именно так гласит Писание: «Без Него не произошло ничего», а он без всякого подтверждения со стороны Писания добавляет: из космического и тварного. Будучи совершенно неубедителен, он хочет, чтобы ему *верили наравне с пророками или апостолами, спасительные писания которых, полные силы и неподверженные сомнению, оставлены их современникам и потомкам*.

И вновь обнаруживает он своеобразие своего понимания выражения «все через Него произошло», когда говорит, что *Слово, Которое позволяет Демиургу быть причиной порождения космоса, является не тем, от чего (ἀφ'οὗ), и не тем, из-за чего (ὑφ'οὗ), но тем, через что (δι'οὗ).* Написано это вопреки общепринятому способу выражаться. Ведь если то, что он предполагает, было бы истинным положением дел, то до́лжно было бы написать, что все произошло через Демиурга и от Слова, а не наоборот: через Слово и от Демиурга.

Мы используем выражение «через Него» согласно обычаю и не принимаем что-либо незасвидетельствованное, он же, помимо того, что не подтверждает собственную мысль Божественным Писанием, обнаруживает себя человеком подозревающим истину и бесстыдно на нее взирающим, когда говорит: *ибо не Слово творило в зависимости от другой действующей причины, — дабы так понять выражение «через Него», — но другое творило при Его содействии*. Однако теперь не время опровергать, что Демиург, слуга Слова, сотворил мир, и доказывать, что Слово, будучи слугой Творца[49], обустроило этот мир. Ведь согласно пророку Давиду «Бог сказал и возникли, повелел и были обустроены» (Пс. 148,5). Ибо нерожденный Бог «повелел» Первородному всяческой твари[50], и «были устроены», причем не только *космос и то, что в нем*, но и все остальное,

[49] δημιουργός мы оставляем без перевода, когда оно встречается у Гераклеона, т. е. в контексте гностической мысли, и переводим как «Творец», когда оно используется Оригеном.

[50] Кол. 1,15.

«престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли; ибо все через Него и в Нем обустроено, и Он прежде всего» (Кол. 1,16).

2.15 Далее, что касается речения «без Него не произошло ничего», нельзя оставить без внимания рассуждение о зле. И если даже это покажется весьма нелепым, на мой взгляд, подобный предмет вовсе не ничтожен. Ибо до́лжно исследовать, произошло ли и зло через Слово, и так как последнее справедливо понято как пребывающий в каждом разум (λόγου)[51], то не будет ли оно, как и он, врождено каждому от Слова, сущего «в начале»? Поэтому апостол говорит: «Без закона грех мертв», а затем добавляет: «Когда же пришла заповедь, и грех ожил» (Рим. 7,8–9), тем самым определяя грех как то, что не обладает никакой действенностью (ἐνέργειαν) до закона и заповеди. Однако если есть Слово[52], то имеется и закон с заповедью, и когда нет закона, то нет и греха: «ибо грех не вменяется, когда нет закона» (Рим. 5,13), но, опять же, не будет греха, когда нет Слова: «Если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха» (Ин. 15,22). Ведь желающий оправдаться в грехе лишается всякой отговорки, если Слово присутствует в нем и указывает, что нужно делать, а он не слушает Его. Тогда действительно все, вплоть до худшего, произошло через Слово, и «без Него» — если взять «ничто» более просто, чем мы — «не произошло ничего».

Не до́лжно обвинять Слово на том основании, что «все через Него произошло» и «без Него не произошло ничего», как нельзя обвинять наставника, указавшего ученику должное, если вследствие этого знания согрешившему уже не остается возможности оправдаться через свое незнание; и это особенно верно, когда мы представим наставника неотделимым от учащегося. И как бы наставником, неотделимым от учащегося, является Слово, по природе присущее разумным существам и всегда подсказывающее должное, даже когда мы плохо слушаем Его заповеди, предаваясь удовольствиям и пренебрегая Его превосходными наставлениями. Подобно тому как глаз создан служить нам для созерцания лучшего, а мы пользуемся им и тогда, когда смотрим на то, на что смотреть нехорошо (и то же в отношении слуха: когда мы предоставляем самих себя слушанию бесполезных

[51] См. начало гл. 2 настоящей книги и соответствующее примечание.

[52] Возможно, рукопись здесь испорчена, чтение предположительное.

песен и запретных учений), — точно так же поступаем мы, когда оскорбляем пребывающее в нас Слово, пользуясь Им не для должного и через Него — пришедшего для суда[53] над грешниками — свершаем противозаконное[54]. И потому Оно судит тех, кто не предпочел Его всему остальному. Отсюда Он и говорит: «Слово, которое Я сказал вам, — оно судит вас» (Ин. 12,48), равным образом поучая: Я есмь Слово, всегда в вас звучащее, и Сам буду судить вас, не имеющих ни единого повода для оправдания.

Это толкование, конечно же, покажется кому-нибудь насильственным, поскольку в одном случае мы говорили о Слове, которое было «в начале», «у Бога», о Слове-боге, в другом же случае представляли Его иначе, а именно, когда утверждали, что выражение «Все через Него произошло» сказывается не только о первых творениях, но и обо всем совершаемом разумными существами, и добавляли, что мы не прегрешаем, когда нет Слова. И надо рассмотреть, до́лжно ли считать, что слово, которое в нас, есть то же самое, что и Божественное Слово, Которое было в начале и у Бога, потому в особенности, что и апостол, как кажется, учит о нем не как о чем-то другом, отличном от Божественного Слова, ибо сказано им: «Не говори в сердце своем: «кто взойдет на небо?», то есть Христа свести, или: «кто сойдет в бездну?», то есть Христа из мертвых возвести. Но что говорит Писание? «Весьма близко к тебе Слово: в устах твоих и в сердце твоем» (Рим. 10,6–8; Втор. 30,11).

«То, что возникло в Нем, было жизнью, и жизнь была светом людей» (Ин. 1,4)[55]

2.16 Есть некие положения, называемые эллинами парадоксами, которые они чаще всего применяют к мудрецу[56] и которые со-

---

[53] Ин. 9,39.

[54] Очевидно, «пребывающее в нас Слово» понимается здесь как *разум*; см. примечание выше.

[55] «То, что возникло» (ὃ γέγονεν) Ориген относит к началу этого предложения, а не к окончанию предыдущего; но уже Иоанн Златоуст следует другому, более привычному для нас чтению (*Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Иоанна. Беседа V).

[56] *Цицерон*. Парадоксы стоиков; 5-й парадокс здесь озаглавлен так: «Только мудрец свободен», 6-й: «Только мудрец богат».

единены с некоторым доказательством или же тем, что похоже на доказательство. Согласно этим парадоксам, всякий мудрец, и только мудрец, — говорят они — является жрецом, ибо всякий мудрец, и только мудрец, владеет знанием истинного богопочитания, и всякий мудрец, и только мудрец, свободен, получив от божественного закона власть над собственными действиями; власть же они определяют как опеку закона[57].

И что нам до́лжно сказать об упомянутых парадоксах — о которых есть обширный труд и которые нуждаются в сопоставлении со смыслом Писания, — дабы с некоторыми из них согласовать слово богопочитания, а относительно других показать, что это слово подразумевает нечто противоположное сказанному в них? Эти парадоксы вспомнились нам при рассмотрении слов: «То, что возникло в Нем, было жизнью», ибо кто-нибудь, руководясь Писанием, смог бы указать множество такого, что по характеру парадоксально и, если нужно сказать, более парадоксально, чем все сказанное теми. Ведь если мы поразмыслим о Слове, Которое было в начале и у Бога, о Слове-боге, то, пожалуй, лишь то сможем назвать разумным, что в соответствующем смысле приняло в Нем участие, так что обнаружилось бы, что только святой разумен. Далее, если мы возьмем жизнь, возникшую в Слове, и сказавшего: «Я есмь жизнь» (Ин. 11,25), то уже не будем искать никакой жизни среди тех, кто обретается вне веры в Христа, ибо мертво все, что не живет Богом, и такая жизнь есть жизнь греха и, так сказать, жизнь смерти[58]. Вникни же, не это ли самое часто утверждается в Божественном Писании, например, когда Спаситель говорит: «Разве не читали вы, что сказано из терновника: «Я — Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова»? Бог живых, а не мертвых» (Мк. 12,26), или: «Не оправдается перед лицом Твоим никакая жизнь» (Пс. 142,2). Впрочем, к кому до́лжно относить сказанное: к Богу или Спасителю? Ибо неясно, кому именно принадлежит голос, сказавший у пророков: «Живу Я, говорит Господь» (Чис. 14,28; Иез. 34,8).

2.17 Прежде всего заметим, что выражение «Бог живых, а не мертвых» равно означает «Бог святых, а не грешников». Великим

---

[57] *Псевдо-Платон*. Определения. 415В.

[58] Рим. 6,11.

даром для патриархов было то, что Бог, именуя Себя, присоединяет к собственному имени «Бог» упоминание о них, из-за чего и говорит Павел: «Поэтому Бог не стыдится называть Себя их Богом» (Евр. 11,16). Так что Он есть Бог отцов и всех святых, и, пожалуй, нигде не обнаружить, чтобы о Нем было написано как о Боге кого-либо из нечестивцев. Итак, если Он есть Бог святых, и говорится, что Он — Бог живых, то святые есть живые, а живые — святые, и нет святого не из числа живущих, как нет и живого, кто был бы таковым только по имени и наряду с жизнью не обладал бы и святостью.

Близкое этому можно увидеть в речении «В стране живых буду благоугоден я Господу» (Пс. 114,9), как если бы было сказано: «в строю святых» или «в месте святых», ибо истинное благоугодие осуществляется в строю или в месте святых. И никогда не будет совершенно благоугоден тот, кто не участвует в строю святых или обретается вне места святых, ведь именно сюда должен прийти каждый, кто прежде в этой жизни воспринимал как бы тень и образ истинного благоугодия.

Но и речение «не оправдается перед Богом никакая жизнь»[59] показывает, что в присутствии Бога и заключенной в Нем праведности не оправдается никто даже из всецело блаженных. Это как если бы мы, используя другой пример, сказали, что никакая лампада не будет светить в присутствии солнца, ибо засияет всякая лампада, но только, если не будет освещена солнцем; подобно этому и всякая жизнь оправдается, но только не перед лицом Бога, а в сравнении с теми, кто внизу и кто осилены тьмою, среди кого и светил ее свет. И взгляни, не до́лжно ли соответствующим образом понимать следующее место в Евангелии: «Пусть свет ваш сияет перед людьми» (Мф. 5,16)? Ведь не говорится: «Пусть свет ваш сияет перед Богом», так как если бы Он это заповедал им, то повелел бы нечто невозможное, подобно тому как если бы одушевленным лампадам[60] было дано повеление сиять в присутствии солнца. И не оправдаются перед Богом не только самые обычные из живущих людей, но и выдающиеся среди них, или лучше так: совместная праведность

[59] Пс. 142,2.
[60] То есть небесным светилам.

всех живущих не оправдается ввиду праведности Бога. Здесь обстоит так же, как если бы мы утверждали, что и собрав вместе все ночное освещение земли, невозможно светить так, как это делают лучи солнца.

Согласно более высокому смыслу должно быть понято и другое речение: «Живу Я, говорит Господь», ибо — исходя из того, что было сказано о жизни, — жизнь в подлинном смысле есть только у Бога. И взгляни, не потому ли апостол, уразумев то превосходство с излишком, которое присуще жизни Бога, и достойно Бога поняв изречение «живу Я, говорит Господь», может сказать о Боге: «единый имеющий бессмертие» (1Тим. 6,16)? Ведь кроме Него, никто из живущих не имеет жизни полностью непоколебимой и неуничтожимой. Так что же нам сомневаться насчет других, когда даже Христос не имел бессмертия Отца! Ибо ради всех и Он вкусил смерть[61].

2.18 Исследуя то, что имеет касательство к живому Богу и к той жизни, каковой является Помазанник, говоря об особой стране живущих и о тех, кто, живя, не оправдаются перед лицом Бога, соответствующим образом понимая речение «единый имеющий бессмертие», присовокупим к рассмотрению наше предположение — что все сколько-нибудь разумное не обладает блаженством сущностно, как чем-то неотъемлемым. Ведь если оно неотделимо обладает высшей жизнью и блаженством, то как будет истинным сказанное о Боге: «единый имеющий бессмертие»? Нужно, таким образом, знать, что Спаситель есть нечто в отношении к другим, но не к Себе, а также нечто в отношении к Себе и к другим, кроме того, до́лжно рассмотреть, есть ли Он нечто в отношении только к Себе и более ни к кому?

Очевидно, что для других Он — «пастырь», и при этом не такой, как те среди людей, что получают выгоду от пастырства, разве только говорить о той выгоде, которую Он, в силу Своего человеколюбия, доставляет пастве. А еще для других Он — «путь», равно как и «врата», и отсюда же «посох». Для Себя и для других Он — «мудрость», да и, пожалуй, «разум». И до́лжно рассмотреть следующее: если Он «мудрость», поскольку заключил в Себе единство познаний (συστήματος θεωρημάτων), то сущест-

---

[61] Евр. 2,9.

вует ли некое знание, не вмещаемое остальной, помимо Него, рожденной природой, которым Он знает Самого Себя? Предмет этот не должен остаться неисследованным из-за робости перед Святым Духом, ведь и Сам Он учится у Него, что явствует из сказанного об Утешителе, Святом Духе: «Ибо от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16,14). И нужно тщательнейше рассмотреть, вбирает ли обучаемый все, что первым знает Сын, внимательно созерцающий Отца?

Поэтому, если таков-то Спаситель по отношению к другим, таков-то по отношению к Себе и более никому, или еще к кому-то одному, или еще к немногим, если, с другой стороны, Он есть «жизнь», возникшая в Слове, то нужно выяснить, есть ли Он жизнь Себе и другим, или только другим, и если другим — то каким? Если «жизнь» есть то же самое, что и «свет людей», — ведь говорится: «то, что возникло в Нем, было жизнью, и жизнь была светом людей», — и этот свет является светом лишь людей, а вовсе не всего разумного, поскольку здесь поставлено именно «людей»[62], то, видимо, Он будет жизнью людей, для которых этот свет. И что касается жизни, то о Спасителе будет сказано, что по отношению не к Себе, а к другим — тем, для кого свет, — Он есть жизнь. Эта жизнь приходит вслед за Словом и с этого момента становится неотделимой от Него. Ведь Слово, очищающее душу, должно прежде всего другого присутствовать в последней, дабы в ней, лишенной благодаря Ему и Его очищению всего мертвенного и болезненного, возникла непорочная жизнь, причем возникла в каждом, кто видя в Нем Бога, сделал себя Его вместилищем.

2.19 Обратим внимание, что слово «в» (ἐν) используется два раза, так что нужно исследовать различие этих случаев. Первый встречаем в выражении «Слово в начале», второй — в «жизнь в Слове». Однако Слово не возникло «в начале», ибо начало никогда не было без Слова[63], почему и говорится: «В начале было Слово». И наоборот, жизнь не была в Слове, но возникла в Нем, если, конечно, «жизнь есть свет людей». Ведь когда еще не было человека, не было и «света людей», раз уж этот свет

[62] Здесь рукопись испорчена.

[63] ἄλογος, т. е. «бессловесный», «неразумный».

мыслится в связи с представлением о людях. И пусть не смущает нас тот, кто полагает, что мы объявляем все это «временны́м», ведь порядок (τάξις) требует, чтобы было первое, затем — второе и следующее, пусть даже не обнаружить такого времени, когда то, что по рассуждению является третьим или четвертым, вообще бы не существовало[64]. Поэтому, как «все через Него произошло», а отнюдь не было через Него, и как «без Него не произошло ничего», а не так, что без Него не было ничего, точно так же то, что возникло в Нем, — а не было в Нем, — было жизнью. И опять же, не то, что возникло в начале, было Словом, но то, что было в начале. Впрочем, один из списков содержит и другое, не лишенное вероятности чтение: «То, что возникло в Нем, есть (ἐστιν) жизнь».

Если жизнь есть то же самое, что и свет людей, то не живет никто из находящихся в темноте, и не находится в темноте никто из живущих, всякий же живущий обретается в свете, и каждый, кто обретается в свете, живет, так что всякий живущий, и только живущий, есть сын света, сын же света тот, чьи дела светят перед людьми[65].

2.20 Далее, так как то, о чем мы умолчали, может быть помыслено из сказанного о противоположном, — говорилось же о жизни и о свете людей, и противоположны им смерть и темнота людей, — то можно видеть, что человек, обретающийся в темноте, пребывает в смерти, а творящий смертное не в каком ином месте находится, кроме как в темноте. Помнящий же Бога, — если мы примем во внимание, о Ком его память, — находится вне смерти, ведь сказано: «Не мертв помнящий Тебя» (Пс. 6,6). Говорить ли о темноте людей, или их смерти, — они таковы не по природе, ведь сказано в ином месте: «Некогда мы были тьма, ныне же — свет в Господе»[66], и даже более всего в том случае, когда мы называемся святыми и духовными. И как Павел, будучи тьмой, способен стать светом в Господе, так и каждый, кто некогда был тьмой.

---

[64] Речь, стало быть, идет о логическом порядке, а не о временно́м.

[65] Лк. 16,8; Мф. 5,16.

[66] Еф. 5,8; дело в том, что здесь Павел говорит не «мы», а «вы», так что неясно, произвольно ли Ориген видоизменяет цитату, или в его распоряжении была рукопись с подобным чтением; 27-е издание Нового Завета Нестле-Аланда в данном месте разночтений не приводит.

Если согласиться с теми, кто говорит о существах духовных по природе (φύσεις πνευματικάς[67]), таких, как Павел и святые апостолы, то уж не знаю, останется ли в силе сказанное, а именно, что и духовное существо некогда было тьмой и затем стало светом. Ведь если и *пневматик* некогда был тьмой, то кто же тогда так называемый *земной* (χοϊκός)? И если истинно, что тьма стала светом, то существует ли разумное основание предполагать, что не вся тьма может стать светом? Ибо если бы не было о Павле сказано: «мы были некогда в темноте, ныне же светлы в Господе», а о тех, кто, как они полагают, наделен смертной природой, напротив, говорилось бы, что они были тьмой или есть тьма, — вот тогда имела бы место гипотеза о природах. Теперь же Павел говорит, что был «некогда тьмой, ныне же — свет в Господе», как если бы тот, кто есть тьма, мог преобразоваться в свет. Однако тому, кто видит возможность перемены к худшему и лучшему для каждого, нетрудно из сказанного внимательно усмотреть все, касающееся темноты людей и смерти, как следствие этой темноты.

2.21 Будучи весьма натужен в толковании речения «То, что возникло в Нем, было жизнью» Гераклеон понял выражение «в Нем» как то же самое, что и *в людях духовных*, как бы признав тождественными Слово и пневматиков, пусть даже он и не говорит это прямо. И словно бы обосновывая это, он утверждает: *ибо Оно сообщило им при рождении первичный вид (τὴν πρώτην μόρφωσιν), и посеянное другим произвело и утвердило в образе, в свете и в собственном очертании*[68]. Гераклеон не обратил внима-

---

[67] То есть о «пневматиках».

[68] Слова Гераклеона необходимо понимать в связи с учением Валентина. Вот его основные моменты: есть Плерома, т. н. *полнота* бытия, совокупность вечных сущностей, эонов, и есть космос — несовершенное порождение одного из эонов, составляющих Плерому, Софии. Несовершенное порождение выведено за пределы Плеромы, но все же не оставлено совсем, ибо посланник Плеромы, Спаситель, принимает в нем участие. Демиург — Творец чувственного мира, Бог Ветхого Завета, не ведающий о Плероме. Вот что пишет об этой концепции Ириней: «Далее говорят, что Демиург не знал о порождении матери своей Ахамофы, которое родила она от созерцания окружающих Спасителя ангелов, и которое, как единосущное с матерью, было также природы духовной: оно было вложено в него тайно, без ведома его самого, чтобы, будучи чрез него посеяно в происшедшую от него душу и вложено, как бы в чрево, в это веще-

ния на сказанное о пневматиках Павлом, который умолчал, что они являются людьми: «Душевный человек не принимает то, что от Божьего Духа, ибо это для него глупость, пневматик же судит все»[69]. Мы полагаем, что отнюдь не случайно не присоединено здесь к пневматику слово «человек», ведь пневматик более почтенен, чем человек, поскольку последний всегда характеризуется своей связанностью или с душой, или с телом, или одновременно с тем и другим, но не с более божественным, чем они, Духом, в силу превосходящего участия Которого пневматик получает свое имя. Вместе с тем гипотезу свою Гераклеон выдает без хотя бы кажущегося обоснования, не сумев достичь в рассуждении об этом хоть какого-то правдоподобия. Вот что касается его толкования.

2.22 Давай же мы рассмотрим еще и то, была ли жизнь светом только людей, а не вообще любого, кто обретается в блаженстве? Ведь если «жизнь» будет то же самое, что и «свет людей», и свет Помазанника будет светом только людей, то и жизнь будет жизнью исключительно людей. Принять такое неразумно, а вместе с тем и нечестиво, коли другие места Писания свидетельствуют против такого понимания, и коли мы сравнялись бы с ангелами, когда бы столь преуспели[70]. Это затруднение должно быть разрешено так: если говорится, что вот это нечто имеет отношение

ственное тело, возросло в них и со временем сделалось способным к приятию совершенного разума» (*Ириней Лионский*. Указ. соч. I, 5, 6, цит. по: *Ириней Лионский*, свят. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Перевод протоиерея П. Преображенского, Н. И. Сагарды. — СПб., 2008). Теперь становится ясным, что означают слова Гераклеона «посеянное другим». Далее нужно сказать, что миссия Спасителя (Христа, Логоса) понимается гностиками как *оформление* (μόρφωσις) через гносис тех, кто избран: «Совершение же всего последует тогда, когда образуется (μορφωθῇ) и усовершится в знании [букв. «гносисом»] все духовное, то есть духовные люди» (Там же. I, 6, 1). Что касается отождествления Слова и людей-пневматиков, то последние, будучи по природе духовны, принадлежат, как и Логос, Плероме. Поэтому Спаситель приходит в мир, чтобы вызволить «своих», «указать им путь на родину». Избранные вернутся в Плерому, и «затем свадебный пир, общий для всех спасенных, покуда не станут все равны и познают друг друга» (*Климент Александрийский*. Извлечения из Теодота. 63, 2) и «душа приходит к гносису и постижению сути вещей, будучи уже не невестой, но Логосом» (Там же. 27, 5).

[69] 1Кор. 2,14–15.

[70] Лк. 20,34–36.

к чему-нибудь, то неверно, что оно соотносится только с последним, поэтому если говорится о свете людей, то это не значит, что свет имеет отношение только к людям. Ведь можно было добавить: «и жизнь была светом только людей». Но свет людей может быть светом и тех, кто отличен от человека, точно так же, как возможно, что нечто животное и растительное, служащее человеку пищей, будет такой же пищей и для того, кто не является человеком. Этот пример взят из области обыденного, и стоит поискать подобное в боговдохновенных словах.

Итак, мы исследуем здесь, не препятствует ли что-нибудь тому, чтобы свет людей был светом и для других; и при этом считаем, что если говорится о свете людей, то тем самым не исключается, что это свет и тех, кто отличен от человека, кто лучше, чем он, или подобен ему. Написано ведь, что Бог есть «Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх. 3,6), и тогда тот, кто желает видеть свет относящимся ни к кому другому, кроме как к человеку (поскольку сказано: «Жизнь была светом людей»), точно так же будет полагать, что Бог Авраама, Исаака и Иакова является Богом только этих трех отцов и никого другого. Но есть, конечно же, и Бог Илии, а также, как говорит Юдифь, Бог Симеона, отца ее, и есть Бог евреев[71]. Подобно этому, если ничто не мешает Ему быть Богом и для других, то ничто не препятствует свету людей быть светом и других, отличных от человека существ.

2.23 Кто-нибудь другой, воспользовавшись речением: «Сотворим человека по образу Нашему и подобию» (Быт. 1,26), будет утверждать, что все возникшее «по образу и подобию» Бога является человеком, и в подтверждение этого будет ссылаться на бесчисленное множество примеров, поскольку в Писании человек и ангел никак не различены. Ведь при одном и том же подлежащем (ὑποκειμένου) стоит имя «ангел» и «человек», как в случае с теми тремя, которым оказал гостеприимство Авраам, или с теми двумя, что пришли в Содом[72]. И так на протяжении всего Писания: одни и те же называются то людьми, то ангелами. Между тем тот, кто так считает, скажет, что подобно людям

[71] 4Цар. 2,14; Иудифь 9,2; Исх. 3,18.

[72] Быт. 18,2; 19,1; ср. также Евр. 13,2.

признанным за ангелов[73], например, Захарии, возвестившем как «вестник (ἄγγελος) Бога: Я с вами, говорит Господь Вседержитель»[74], или Иоанну, о котором написано: «Вот, Я посылаю ангела Моего перед лицом Твоим» (Мк. 1,2), и ангелы Бога названы «мужами» вследствие некоторого дела, а отнюдь не вследствие своей природы. И он еще больше будет настаивать на этом, раз и наименования лучших сил есть наименования не живых природ, но чинов, которые та или иная разумная природа получила от Бога. Ведь «престол» не есть вид какого-то живого существа, как и «начало», «господство», «власть»[75], но все это — наименования дел, над которыми поставлены те, кто соответствующим образом именованы; их предметом является не кто иной, как человек, и этому предмету выпало быть престолом, или господством, или началом, или властью. Так, в Книге Иисуса Навина есть слова: «Увидел Иисус человека в Иерихоне», который говорит: "Я — вождь воинства Господня, ныне пришел сюда"» (Нав. 5,13).

Исходя из этого, можно как одно и то же понимать «свет людей» и «свет всякого разумного существа», ибо всякое разумное существо, будучи «по образу и подобию» Бога, может считаться человеком. Действительно, одним и тем же является то, что названо трояко: «свет людей», просто «свет» и «свет истинный». Что касается света людей, то, как было доказано, ничто не препятствует понимать его как свет других, отличных от человека существ, или как свет всех разумных существ, которые, произойдя по «образу Божьему», стали называться людьми. Поскольку же Спаситель назван здесь просто «светом»[76], а в соборном послании тот же Иоанн говорит, что Бог есть свет[77], то один думает обосновать отсюда, что Отец не отличен от Сына по сущ-

---

[73] Здесь и далее в этом предложении Ориген берет слово *ангел* в его исконном значении, «вестник», подчеркивая как раз функциональный аспект, то есть, как он сам скажет чуть ниже, речь идет не о живых существах, а о наименовании дел.

[74] Аггей 1,13. В Книге Захарии, как она представлена в *Септуагинте*, этих слов нет; видимо, Ориген цитирует по памяти (ср. также Зах. 1,4.6; Мал. 3,1).

[75] Еф. 1,21.

[76] Ин. 1,7–8.

[77] 1Ин. 1,5: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы».

ности, другой же, рассмотрев это более тщательно и рассуждая более здраво, скажет, что свет, явившийся во тьме и не объятый ею[78], отнюдь не то же самое, что свет, в котором нет никакой тьмы. Ведь свет, явившийся во тьме, как бы приближается к ней, преследуется ею и, так сказать, будучи предметом злоумышления с ее стороны, не объят ею, свет же, в котором нет никакой тьмы, не является в ней и с самого начала не преследуется ею, дабы о нем, как о победившем, было написано, что он не объят тьмой.

В-третьих, этот свет был назван «светом истинным» (Ин. 1,9). Так вот, вследствие того же рассуждения, по которому Отец истины, Бог, больше и выше истины и, как Отец мудрости, лучше мудрости и превосходит ее, — по той же причине Он превосходит то, что есть «истинный свет».

Способное же еще более убедить, что Отец и Сын есть два света, мы обнаружим у Давида, который в тридцать пятом псалме говорит: «В свете Твоем мы увидим свет» (Пс. 35,10). Вот это и есть тот самый свет людей, явившийся во тьме, истинный свет, далее в Евангелии провозглашенный «светом мира», а именно, когда Иисус говорит: «Я — свет мира» (Ин. 8,12).

Не оставим незамеченным, что, имея возможность написать: «То, что возникло в Нем, было светом людей, и свет людей был жизнью», он сделал наоборот, ибо жизнь он ставит перед светом людей — пусть даже они есть одно и то же. Ведь первое, с чем мы сталкиваемся, когда говорим о принявших участие жизни, являющейся светом людей, — это то, что они живут жизнью, названной выше божественной, еще до того, как стали освещены: ибо жизнь должна предшествовать, дабы живущий был освещен. Было бы несообразным считать освещенным того, кто еще не живет, и думать, что жизнь следует за освещенностью. И хотя жизнь есть то же самое, что свет людей, но представления (ἐπίνοιαι) о них различаются. Этот «свет людей» есть, несомненно, «свет народов», о котором говорится у пророка Исайи: «Вот, Я поставил Тебя в завет народу, во свет язычникам» (Ис. 42,6); и полагаясь на этот свет, Давид говорит в двадцать шестом псалме: «Господь — свет мой и Спаситель мой: кого убоюсь?» (Пс. 26,1).

---

[78] Ин. 1,5: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его».

2.24 Что же касается сложивших басни о бракосочетаниях эонов и полагающих, что Слово и жизнь произведены от ума и истины, то будет оправданным усомниться в этом[79]. Ибо как принять, что жизнь, которую они признают супругой Слова, возникла в супруге? Ведь сказано: «То, что возникло в Нем», — то есть в вышеупомянутом Слове, — «было жизнью». Пусть они скажут нам, как жизнь, супруга Слова, возникла в Слове, и почему жизнь более, чем Слово, есть свет людей? Вероятно, более здравомыслящие среди них, будучи опровергнуты в этих изысканиях и пораженные сложившимся затруднением, в ответ спросят нас (тоже теснимых этой трудностью), не откроем ли мы причины, из-за которой не Слово называется светом людей, но возникшая в Слове жизнь. Им мы ответим так: здесь говорится не о жизни общей разумным и неразумным существам, но о той жизни, что возникает в нас, когда мы совершенно исполняемся разумом, то есть когда достигнуто участие в верховном Слове. И если мы отвращаемся от жизни, которая лишь кажется таковой, но не является ею в действительности, и желаем вобрать в себя истинную жизнь, то впервые приобщаемся к ней, и, возникнув в нас, она становится основанием света гносиса[80]. И, пожалуй, у одних эта жизнь является светом в возможности, но не в действительности (δυνάμει καὶ οὐκ ἐνεργείᾳ), а именно у тех, кто не ревностен в поисках гносиса, у других же она становится действительным светом. Ясно, что так обстоит у тех, кому удается предписанное Павлом: «Взыскуйте даров бóльших» (1Кор. 12,31). Наибольший же из даров, поставленный прежде всех прочих, это — «слово мудрости», вслед которому идет «слово гносиса»[81]. О различии же между тем, что поставлено здесь рядом и обозначено «мудростью» и «гносисом», говорить еще не время.

---

79 Ср. *Климент Александрийский*. Извлечения из Теодота. 6; *Ириней Лионский*. Указ. соч. I, 1,1.

80 Ос. 10,12: «Сейте себе в правду, пожинайте плод жизни, светите себе светом гносиса»; эти слова взяты из *Септуагинты* и отсутствуют в синодальном переводе.

81 1Кор. 12,8.

«И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1,5)

2.25 Вдобавок к рассмотрению света людей (ибо он упомянут прежде[82]), нужно, полагаю, точно так же исследовать противоположное ему и названное «темнотой», — я говорю о «темноте людей». Выражение «свет людей», равно как и «темнота их», является родовым (γενικόν) для двух своеобразных обстоятельств. Ведь приобретший свет людей и приобщившийся его сияния может совершать «дела света» и, просвещенный, может постигать свет гносиса. То же самое до́лжно думать о противоположном, то есть о дурных делах и о гносисе, который лишь называется так, но не является им в действительности, ибо в том и другом содержится слово темноты.

Что заповеди есть свет — об этом знает Святое Писание, ведь говорит Исайя: «Ибо заповеди Твои — свет по всей земле» (Ис. 26,9[83]), а также Давид в восемнадцатом псалме: «Заповедь Господа светла, просвещает очи» (Пс. 18,9). Что помимо света заповедей и наставлений есть некий свет гносиса — это мы обнаруживаем у одного из двенадцати[84]: «Сейте себе в праведность, пожинайте в плод жизни, светите себе светом гносиса» (Ос. 10,12). Ведь поскольку кроме заповедей существует другой свет, постольку говорится: «светите себе светом», однако не просто светом, но определенным, а именно светом «гносиса». Ведь если бы всякий свет, которым человек светит себе, был «светом гносиса», то без всякого основания было бы добавлено: «светите себе светом гносиса». И опять же, что тьма узнается по дурным делам — учит нас в Послании сам Иоанн, утверждая: «Если мы говорим, что имеем общение с Ним, а сами блуждаем во тьме, то лжем и не поступаем по истине» (1Ин. 1,6), и еще: «Говорящий, что он обретается в свете, и вместе с тем ненавидящий брата своего, доселе пребывает во тьме» (1Ин. 2,9), и вновь: «Ненавидящий брата своего пребывает во тьме, блуждает во тьме и не знает, куда идет, ибо тьма ослепила глаза его» (1Ин. 2,11). Ведь блуждание во тьме есть дело достойное

---

82 В тексте Евангелия.

83 Эти слова Исайи, как и приводимые ниже слова Осии, взяты из *Септуагинты*, и отсутствуют в синодальном переводе Библии.

84 Имеются в виду двенадцать т. н. «малых пророков».

порицания, и ненависть к брату своему есть отпадение от того, что по праву названо гносисом. Что незнающий божественное, вследствие этого незнания ходит во тьме — говорит Давид: «Не знают, не разумеют и ходят во тьме» (Пс. 81,5).

По поводу же речения «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1Ин. 1,5) поразмысли: не потому ли это сказано, что темнота бытийствует не одним способом (τῳ εἶναι μὴ μίαν σκοτίαν), но, или как род для двух разрядов, или, поскольку существует множество дурных дел и ложных учений, то столь же много соответствующих им видов тьмы, ни один из которых не присутствует в Боге? А святому, которому Спаситель говорит: «Вы — свет мира» (Мф. 5,14), очевидно, не могло быть сказано, что он «есть свет, и нет в нем никакой тьмы».

2.26 Кто-нибудь задастся вопросом: если об Отце сказано, что «нет в Нем никакой тьмы», то как мы найдем в Нем нечто особенное (τὸ ἐξαίρετον), полагая при этом, что и Спаситель во всех отношениях непогрешим, так что и о Нем можно, пожалуй, сказать: «Он есть свет, и нет в Нем никакой тьмы»? Выше мы отчасти уже затронули различие между Ними[85], теперь же еще более дерзнем и добавим, что если «не знавшего греха Он ради нас сделал грешным[86]» (2Кор. 5,21), то уже невозможно говорить о Христе, что «нет в Нем никакой тьмы». И хотя бы даже «в подобии плоти греховной» (Рим. 8,3) Иисус осудил грех, а именно приняв подобие плоти греховной — уже не будет вполне здравым говорить о Нем: «нет в Нем никакой тьмы». Добавим также, что «Он немощи наши взял и болезни принял на Себя» (Мф. 8,17), то есть немощи души и болезни сокровенного сердца человека[87]; и, переложив их на Себя, Он признает, что душа Его сильно опечалена и взволнована[88]. И, как написано у Захарии, одет Он в запятнанные одежды, которые должны быть сняты с Него и которые есть грехи; и в самом деле, там прибавлено: «Смотри, Я снял с Тебя грех Твой» (Зах. 3,3–4). Поскольку Он принял на Себя грехи уверовавшего в Него народа, постольку часто говорит нечто

---

85 В начале данной книги.

86 Букв. «сделал грехом».

87 1Пет. 3,4: «пусть украшением вашим будет не внешнее... но сокровенный сердца человек».

88 Мк. 14,34; Ин. 12,27.

такое: «Далеки от спасения Моего слова заблуждений Моих» (Пс. 21,2), или: «Ты знал безумие Мое, и ошибки Мои не сокрыты от Тебя» (Пс. 68,6).

Пусть никто из нас не думает, что говорить так — нечестиво по отношению к Помазаннику Божию, ведь вследствие той же причины, по которой лишь Отец есть «Единый имеющий бессмертие» (1Тим. 6,16), а Господь наш по человеколюбию Своему принял ради нас смерть, по той же причине только Отец есть Тот, в Ком «нет никакой тьмы», Помазанник же в целях благодеяния людям принял на Себя нашу темноту, чтобы силой Своей освободить нас от смерти и уничтожить тьму в нашей душе, дабы исполнилось сказанное Исайей: «Народ, обретающийся во тьме, увидел великий свет» (Ис. 9,2; Мф. 4,16). Это, конечно, тот свет, который возник в Слове, является жизнью, «светит во тьме» (Ин. 1,5) наших душ и пришел туда, где находятся мироправители тьмы теперешней[89], которые сражаются с человеческим родом, ведут во тьму и теснят тех, кто не во всех отношениях устойчивы, — пришел ради того, чтобы последние, будучи просвещены, были названы «сынами света». И этот свет является во тьме, которая преследует, но не объемлет его.

2.27 Если кто-нибудь считает, что когда мы говорим о преследовании света тьмой, то тем самым добавляем нечто незасвидетельствованное Писанием, то пусть он согласится, что выражение «тьма не объяла его» бессмысленно, если нет никакой тьмы, преследующей свет. И как бы тем, кто способны воспринять то, что следует из написанного и что принято опускать, Иоанн написал: «тьма не объяла его», ведь если «не объяла», то, конечно же, преследовав, «не объяла». А что тьма преследовала свет — это ясно из того, что претерпел Спаситель и принявшие Его учение, дети Его, в час когда тьма боролась с сынами света и хотела отогнать этот свет от людей. Но поскольку когда «Бог за нас» (Рим. 8,31), то никто, даже если пожелает, не может преуспеть «против нас», то чем более они себя уничижали, тем более умножались и укреплялись все больше и больше[90].

---

89 Еф. 6,12.

90 Исх. 1,12.

В двух смыслах тьма не объяла свет: или потому что сильно отстала от него и из-за своей медлительности сравнительно с быстротой его бега не смогла хоть сколько-нибудь приблизиться к нему, или же свет хотел подстеречь тьму в засаде и, согласно замыслу, ожидал, когда она приблизится; когда же она приблизилась к свету, то была уничтожена. Однако и в том, и в другом случае тьма не объяла свет.

2.28 Здесь нам необходимо заметить, что названное тьмой не всегда есть худшее, но иногда так пишется и о лучшем. Не сделав этого различения и приняв наиболее злословящие Творца учения, инакомыслящие удалились от Него, предав себя во власть баснословных повествований[91]. Поэтому дóлжно сейчас показать, каким образом и когда именно имя «тьма» прилагается к лучшему.

«Тьма», «мрак», «буря» — такими словами в Исходе говорится о Боге[92], а в семнадцатом псалме сказано: «Бог положил тьму покровом Своим, мрак вод в облаках воздушных — сению вокруг Себя» (Пс. 17,12). Если кто-нибудь представит количество положений (θεωρημάτων), касающихся Бога, и громадность этого гносиса, недоступного человеческой природе, да и, пожалуй, всем остальным рожденным, за исключением Христа и Святого Духа, то он поймет, *каким* образом тьма окружает Бога — имеется в виду незнание достойного и полного учения о Нем. В этой тьме Он «положил Себе покров», сделав это, дабы не было узнано *то* о Нем, что невмещаемо (ἀχώρητα). Если же кто-нибудь оскорбится таким пониманием, то пусть возьмет что-нибудь из таинственных речений или из данных Христу от Бога даров — таинственных, сокровенных и невидимых. На мой взгляд, эти таинственные дары, открывающиеся во Христе (тогда как «Бог положил тьму покровом Своим»), есть не что иное, как подразумеваемое в речении: «Святой муж постигнет тайное и загадочную речь» (Притч. 1,6). Так рассмотрим же, не из-за этого ли Спаситель говорит ученикам: «Посему то, что вы услышали во тьме,

---

91 «Инакомыслящие» (οἱ ἑτερόδοξοι), т. е. гностики, которые видят в Творце «мрачного» ветхозаветного Бога. 2Тим. 4,4: «и от истины отвратят слух и обратятся к басням».

92 Исх. 19,9.16; 20,21.

говорите в свете»[93]. Ибо сокровенно и неслышимо для других передав им труднопостижимые и неясные таинства, Он заповедал им, просвещенным и потому обретающимся в свете, возвестить их всем обретшимся в свете. И я, пожалуй, скажу нечто еще более парадоксальное о восхваляемой здесь тьме, а именно, что она спешит за светом, настигает его и, поскольку тьма непознаваема, однажды так изменяет невидящего ее силу, что, узнав о ней, он говорит, что понятое им некогда как тьма стало светом.

«Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн» (Ин. 1,6)

2.29 Тот, кто более внимателен, услышав слово «посланный» и приняв во внимание, что посланный посылается откуда-то и куда-то, задастся вопросом, откуда послан Иоанн и куда? И поскольку очевидно «куда», — ведь, согласно повествованию (κατὰ μὲν τὴν ἱστορίαν), он послан к Израилю и к желавшим слушать его, почему и пребывал в пустыне Иудейской, а также крестил у реки Иордан[94], а согласно более глубокому смыслу (κατὰ δὲ βαθύτερον λόγον), он послан в мир («мир» (κόσμος) понимается как то место на земле, где находятся люди), — то этот человек спросит: как до́лжно понимать «откуда»? Еще более тщательно исследуя это выражение, он, пожалуй, объявит, что подобно написанному в Книге Адама[95]: «И выслал его Господь Бог из сада роскоши возделывать землю, из которой он взят» (Быт. 3,23), точно так же и Иоанн послан либо с неба, либо из рая, либо из какого-нибудь другого места, потустороннего этой земле; и послан, «чтобы свидетельствовать о свете» (Ин. 1,7). Но это рассуждение сталкивается с противоположным и вовсе не ничтожным, основанным на том, что написано у Исайи: «Кого пошлю и кто отправится к народу этому?» (Ис. 6,8), отвечая на что пророк говорит: «вот я, пошли меня» (Ис. 6,8). И тот, кто противится выявлению более глубокого смысла, скажет, что как не из какого-либо другого по отношению к этому миру места,

---

[93] Лк. 12,3; Мф. 10,27.
[94] Мф. 3,1.5.
[95] Имеется в виду Книга Бытия.

но, увидев «Господа, сидящего на троне высоком и превознесенном» (Ис. 6,1), послан Исайя к народу, чтобы сказать: «Слухом услышите и не поймете» (Ис. 6,9) и так далее, подобным образом и Иоанн — о начале апостольства которого не говорится, но которое подобно апостольству Исайи — посылается крестить, представить «Господу народ подготовленный» (Лк. 1,17) и свидетельствовать «о свете».

Все это будет, пожалуй, сказано против первого предположения; есть, однако, и такое решение, что способствует принятию более глубокой догадки касательно Иоанна. Ведь тотчас же добавлено: «Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о свете» (Ин. 1,8), а если пришел, то пришел откуда-то. А тому, кто воспротивится, дóлжно указать на сказанное Иоанном далее касательно видения Святого Духа, сходящего в образе голубя на Спасителя, ведь он говорит: «Тот, Кто послал меня крестить в воде, сказал мне: «На Ком увидишь Дух, сходящий и пребывающий на Нем, Тот есть крестящий в Духе Святом и огне» (Ин. 1,33). Когда же Пославший заповедал это? И на этот вопрос подобает ответить, что когда посылал начать крещение, тогда и сказал эти слова Тот, Кто вступил с ним в общение.

2.30 Еще более разительный довод в пользу того, что воплотившийся Иоанн был послан из некоего потустороннего места, не имея какого-нибудь другого основания для пребывания в жизни, кроме как свидетельствования о свете, есть исполненность его Духом Святым еще во чреве матери, о чем поведано Гавриилом, возвестившим Захарии радостную весть о рождении Иоанна, а Марии — о пришествии Спасителя нашего к людям[96]; а также[97] речение: «И вот, как только коснулся звук приветствия ушей моих, взыграло от радости дитя в чреве моем» (Лк. 1,44). Тот, кто остерегается поступать неразумно, по воле случая или жребия, должен принять, что, будучи старше тела и существуя прежде него, именно душа Иоанна была послана для служения, то есть для свидетельствования о свете. Кроме того, не должно быть оставлено без внимания речение: «Он есть Илия, которому дóлжно прийти» (Мф. 11,14).

---

[96] Лк. 1,15.26.

[97] То есть в рамках того же довода.

Если верх берет общепринятое учение, рассматривающее душу не как нечто засеянное вместе с телом, но как сущую прежде него[98] и в силу разнообразных причин связанную с плотью и кровью, то выражение «посланный от Бога» уже не покажется сказывающимся исключительно об Иоанне. В самом деле, ведь и худший из всех, «человек греха и сын погибели» (2Фес. 2,3), послан, как говорится о нем у Павла, от Бога: «Посему Бог посылает им деятельность заблуждения, дабы верить им лжи и дабы были осуждены все, не поверившие истине, но одобрившие неправду» (2Фес. 2,11–12).

Взгляни, однако, можем ли мы разрешить этот вопрос следующим образом. Если — говоря проще — всякий человек, поскольку он сотворен Богом, есть человек Бога, однако не всякий назван «человеком Бога», но только тот, кто предан Богу (каковы Илия и другие «Божьи люди», о которых говорится в Писании), то подобно этому, в самом общем смысле всякий человек может быть послан от Бога, но лишь тот по праву может быть назван «посланным от Бога», кто пришел в эту в жизнь ради богослужения и дела спасения рода человеческого. Поэтому нигде, кроме как у святых, мы не обнаруживаем посланничества от Бога. Так, у Исайи, о чем сказано выше[99], у Иеремии — «ко всем, к кому пошлю тебя, пойдешь» (Иер. 1,7), у Иезекиля — «Вот Я посылаю тебя к племенам отпавшим и удалившимся от Меня» (Иез. 2,3). Однако покажется, что эти примеры искомого нами посланничества в жизнь, не имеют отношения к предложенному вопросу, поскольку в них не говорится прямо о посланничестве из-за пределов жизни в жизнь. Впрочем, в этом разыскании не будет неубедительным следующим образом направить рассуждение, а именно утверждая, что *как* единственно о святых мужах, о которых мы упомянули, говорится, что они посланы Богом, то же самое должно быть принято в отношении к посланным в жизнь.

2.31 И вообще, так как мы ведем речь о том, что касается Иоанна, и исследуем его апостольство, то не будет неуместным представить нашу догадку относительно всего этого. После того как мы

98 Ср. *Климент Александрийский*. Извлечения из пророков. 50, где говорится, что душа может присутствовать в семени, а может и не быть в нем; соответственно различается время удобное для зачатия и время, когда зачатие невозможно.

99 См. главу 29.

прочли пророчество о нем: «Вот Я посылаю ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою» (Мф. 11,10; Мал. 3,1), — мы спрашиваем: так ли, что Предтеча Спасителя нашего посылается ко служению, будучи одним из святых вестников (ἀγγέλων)? Нет ничего удивительного в том, что были некие ревнители и подражатели Христа, рожденного прежде всякой твари и воплотившегося вследствие Своего человеколюбия, которые пожелали подобно Ему и посредством такого же тела послужить добросердечию Его по отношению к людям. Да и кого не подвиг бы к этому тот, кто еще во чреве взыграл от радости, как бы превосходя общую человеческую природу! Если же кто принимает тайные писания евреев, то в приписываемой Иосифу молитве[100] прямо и открыто высказано учение, из которого следует, что есть существа, изначально имевшие некое отличие от людей и много превосходящие остальные души, существа, которые от ангельского бытия низошли до человеческой природы. В самом деле, сказано Иаковом: «Говорящий с вами — это я, Иаков и Израиль, ангел Бога и дух изначальный. Авраам и Исаак созданы прежде всего остального; я, Иаков, назван так людьми, имя же мое — Израиль, и так я назван Богом; я — муж, видящий Бога, потому что я рожден прежде всякой жизни, живущей от Бога»[101]. И прибавляет: «Когда я пришел из Месопотамии Сирийской, вышел Уриил, ангел Божий, и сказал, что он сошел на землю, жил среди людей и назван именем "Иаков". Он возревновал и сразился со мной, и боролся против меня, утверждая, что имя его прежде и выше имени моего и имени всякого ангела. И я сказал ему имя его и кто он есть среди сынов Божьих: "Ты разве не Уриил, восьмой после меня[102], а я разве не Израил[103], архангел сил Господа и архихилиарх[104] среди сынов Божьих? Я не Израил ли, первый служитель пред лицом Бога, и не я ли

---

100 Речь идет о так называемой *Молитве Иосифа*, ветхозаветном апокрифе, единственный фрагмент которого сохранился в данном произведении Оригена.

101 Быт. 32,24–28.

102 В Книге Еноха Уриил назван одним из семи архангелов, а именно, как властвующий над небесными светилами (Уриил — евр. «свет Бога»); поэтому после Иакова он восьмой.

103 Израил — «борец с Богом», второе имя Иакова (Быт. 32,28).

104 То есть «начальствующий над тысячами».

призвал Бога моего Его неугасимым именем?"». И коли это действительно сказано Иаковом и потому записано, то, очевидно, становится понятным речение: «Во чреве запинал он брата своего» (Ос. 12,3). Исследуй же, имеет ли разрешение известное затруднение, касающееся Иакова и Исава, ведь «когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого, то дабы имело место установленное по выбору Бога, то есть не от дел, но от Призывающего, было сказано, что "больший будет в порабощении у меньшего" (Быт. 25,23), как и написано: "Иакова Я возлюбил, Исава же возненавидел" (Мал. 1,2–3). Что же скажем? Неужели неправда у Бога? Не быть этому» (Рим. 9,11–14). Поэтому если мы не обратимся к обстоятельствам, предшествовавшим этой жизни, то разве будет истинным, что нет неправды у Бога, когда старший в рабстве у младшего и ненавидим прежде, чем сделал что-либо достойное рабства и ненависти?

Мы сделали большое отступление, взявшись за речь об Иакове и воспользовавшись свидетельством, которым нельзя легко пренебречь, — дабы сделать более убедительным, что, будучи ангелом — согласно слову Исайи[105] — он воплотился ради свидетельства о свете. Вот, что касается Иоанна как человека.

2.32 Я полагаю, что как для нас имеет место различие между звуком (φωνή) и словом (λόγος) — ведь, в самом деле, можно не используя слова привести ничего не значащий звук, а также вполне возможно слово, которое без звука произносится в уме, например, когда мы говорим про себя, — таким же образом и Иоанн отличен от Спасителя, Который в некотором смысле есть Слово[106], и по аналогии с Помазанником-Словом является звуком. И побуждает меня к этому выводу сам Иоанн, который спросившим, кто он, ответил: «Я — глас (φωνή) вопиющего в пустыне: "Приготовьте путь Господа, прямыми сделайте стези Его"» (Ин. 1,23; Ис. 40,3). И, видимо, поэтому Захария, не поверив рождению гласа, указующего на Слово Бога, лишается речи (φωνή), а обретает ее, когда рождается Предтеча Слова, звук[107]. Ведь необходимо услышать звук, дабы затем ум смог

105 Ис. 40,3; Ин. 1,23.
106 κατά τινα ἐπίνοιαν, т. е. в согласии с одним из представлений о Нем (Ин.1,1).
107 Лк. 1,20.64.

воспринять слово, указываемое этим звуком. Поэтому Иоанн немного старше по рождению Помазанника, ведь и звук мы воспринимаем прежде слова. И Иоанн указывает на Помазанника[108], ведь и слово выявляется через звук. Помазанник же крестится у Иоанна, хотя тот признает, что сам должен креститься у Него[109], ведь для людей слово проясняется через звук, хотя по природе Слово проясняет всякий что-либо означающий звук. И вообще, когда Иоанн указывает на Помазанника, человек указывает на Бога и бестелесного Спасителя, а глас — на Слово.

2.33 Как во многих случаях полезно усмотрение точного значения имен, так, пожалуй, обстоит дело и в отношении имен «Иоанн» и «Захария». Ведь поскольку установление имени не есть нечто ничтожное, родственники хотят назвать родившегося Захариею и изумлены желанием Елизаветы дать ему имя Иоанн[110]. Захария же, написав, что «“Иоанн” будет имя ему» (Лк. 1,63), разрешается от тягостного молчания[111].

Итак, в толковании имен мы находим «Ἰωὰν» без окончания «ης»[112], и полагаем, что это то же самое, что и «Ἰωάννης», поскольку Новый Завет эллинизировал (ἐξελλήνισε) и другие еврейские имена, придав им эллинское своеобразие, например, из «Ἰακὼβ» сделав «Ἰάκωβος», из «Συμεὼν» — «Σιμων»[113]. Считается, что «Захария» означает «память», «Елизавета» — «обет Бога моего» или «седьмая у Бога моего»[114]. И действительно, «милостью»[115] Бога, вызванной «памятью» о Нем и согласующейся с «обетом» Бога насчет отцов[116], было рождение Иоанна, доставляющего «Господу народ подготовленный» (Лк. 1,17) при свершении Ветхого Завета, что есть венец празднования субботы[117]. Именно поэтому он не мог родиться от «седьмой у Бога»

---

108 Ин. 1,29.36.

109 Мф. 3,13.

110 Лк. 1,59.

111 Лк. 1,64.

112 Тогда как в греческом — Ἰωάννης.

113 Речь идет об именах «Иоанн», «Иаков» и «Симон».

114 *Lagarde*. Op. cit. P. 82, 40.

115 *Lagarde*. Op. cit. P. 94: «Иоанн, который есть «милость», или «милость Господа».

116 Лк. 1,17: «и предыдет... чтобы возвратить сердца отцов детям».

117 Лк. 16,16: «закон и пророки до Иоанна...».

нашего, ведь тем, кто соединен с Ним подобием смерти, а потому и подобием воскресения[118], Спаситель наш дарует послесубботний покой сообразный Его покою[119].

«Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о свете, дабы все уверовали через него» (Ин. 1,7)

2.34 Некоторые из инакомыслящих, утверждающие, что они верят в Помазанника, и — вследствие измышления ими иного бога помимо Творца[120] — не допускающие, чтобы пребывание Его было предвозвещено пророками, пытаются свести на нет свидетельства последних о Христе, утверждая, что Сын Бога не нуждается в свидетелях, обладая тем, что достойно веры, в исполненных силы спасительных словах, которые Он возвестил, и в необычайных делах, которые тотчас же могут поразить кого бы то ни было[121]. Они говорят: *Если в Моисея поверили из-за слова его и чудес, так что он не нуждался в каких-нибудь свидетелях, которые бы еще прежде него возвестили о нем, и если каждый из пророков был принят народом как посланный от Бога, то неужели более выдающийся, чем Моисей и пророки, не может без свидетельствующих о Нем совершить то, что хочет, и помочь роду человеческому?* Они хотят таким образом извратить то, что считается провозвещенным о Нем пророками, которые, как они сказали бы, сделали это не ради того, чтобы уверовавшие в Христа восприняли новизну

---

118 Рим. 6,5.

119 По мысли Оригена, Иоанн не мог родиться от «седьмой у Бога», потому что «седьмая у Бога» есть суббота, причем именно ветхозаветная суббота, т. е. «шаббат» — праздник отдохновения и покоя, тогда как Иоанн знаменует собой переход к Новому Завету и уже к другому покою, «сообразному Его покою».

120 *Ириней Лионский*. Указ. соч. IV, 6: «Прекрасно говорит Иустин в своем сочинении „Против Маркиона“: „А я, пожалуй, не был бы убежден и самим Господом, когда бы Он объявил мне иного бога помимо Творца“».

121 Речь опять идет о гностиках, считавших Творца (Демиурга), т. е. Бога Ветхого Завета, низшим богом и поэтому пренебрежительно относившихся к Ветхому Завету, стало быть, и к пророческим книгам. Это пренебрежительное отношение является «отличительной чертой гностицизма» — считает, например, о. Иоанн Мейендорф (*Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. — Минск, 2001. С. 25).

божественности, но дабы достичь им того Бога, о Котором еще до Иисуса учили Моисей и пророки.

До́лжно сказать им, что многие причины могут побуждать к вере, так что кто-нибудь бывает порою поражен если не одним доказательством, так другим, и, что касается людей, Бог располагает большим числом средств дать им понять, что Бог, превосходящий все рожденное, вочеловечился. Поэтому можно совершенно ясно видеть, что некоторые изумлены пророческими предсказаниями о Помазаннике и поражены словом, в котором столь многие пророки еще до Него свели воедино землю, где Он родился, место Его гибели, силу учения, свершение Им удивительных чудес и человеческое страдание, окончившееся с Его Воскресением. Необходимо еще заметить, что эти потрясающие чудеса могли призвать к вере тех, кто жил во времена Господа, по прошествии же долгого времени уже не сохранили своей выразительности и в них стали подозревать вымыслы. Пророчество, будучи сопоставлено с большей частью тогдашних чудес, превосходит их в убедительности и препятствует тем, кто их исследует, не верить в них.

Пожалуй, неверно, что пророческие свидетельства возвещают единственно о том, что Христос придет, и учат нас только этому, а более ничему, ведь от пророков ничуть не менее, чем от апостолов, рассказавших о величии Сына Бога, можно узнать о великом богословском положении (πολλὴν θεολογίαν σχέσιν), касающемся отношения Отца к Сыну и Сына к Отцу.

Можно, впрочем, и помимо всего этого, дерзнув, сказать следующее: свидетели Христа удостоены свидетельства о Нем, и этим свидетельством о Сыне Бога они нисколько не удостаивают Его чем-либо, как, пожалуй, согласится каждый, когда речь идет о свидетелях Христа, названных так в собственном смысле. Поэтому что удивительного, если точно так же как многие из истинных учеников Христа были удостоены стать Его свидетелями, так и пророки, вознамерившись предвозвестить Христа, получили этот самый дар от Бога и учат тому, что до́лжно разуметь о Сыне Бога, не только живущих после пришествия Христа, но и предшествовавшие им поколения? И как тот, кто ныне не познал Сына, не знает и Отца[122], то же самое до́лжно думать о его пред-

---

[122] 1Ин. 2,23.

шественнике; именно поэтому: «Авраам рад был увидеть день Христа, и увидел, и возликовал» (Ин. 8,56). Так что величайшего дара хочет лишить вереницу пророков тот, кто желает, чтобы им не было необходимости свидетельствовать о Христе. Ведь что столь великое заключалось бы в пророчестве по вдохновению Святого Духа, когда бы было исключено из него то, что касается домостроительства Господа нашего? Поэтому как почтено богопочитание тех, кто, зная[123], приходят к Богу всего через Посредника, Первосвященника и Заступника[124] — богопочитание, препятствующее идти к Отцу не через дверь[125], — так и богопочитание древних, благодаря их разумению, вере и ожиданию Христа, было святым и принятым у Бога. И мы помним, что Бог согласен быть свидетелем, да и насчет Помазанника открывает то же самое, призывая всех быть подражателями Его и Христа и свидетельствовать о том, о чем до́лжно свидетельствовать, ведь: «Будьте Мне свидетелями, — говорит Господь Бог, — и Я засвидетельствую, и Слуга, Которого Я избрал»[126].

Каждого, кто свидетельствует об истине — словами ли, делами ли или еще как-нибудь представляя ее, — разумно было бы назвать «свидетелем». Ныне, однако, вполне вошло в обычай у братьев, когда они, пораженные состоянием, в котором до самой смерти состязаются ради истины или мужества[127], называют «свидетелями» лишь тех, кто пролитием собственной крови свидетельствует[128] о «тайне богопочитания» (1Тим. 3,16), хотя Спаситель называет «свидетелем» каждого, кто, свидетельствуя, возвещает о Нем. Действительно, вернувшись к апостолам, Он говорит: «Будете Мне свидетелями в Иерусалиме, во всей Иудее и Самарии и до пределов земли» (Деян. 1,8). И еще, точно так же, как очищенный от проказы приносит заповеданный Моисеем дар[129], делая это «ради свидетельства» (Мф. 8,4) для

---

123 ἐπιστημονικῶς, чтение испорчено. Очевидно, Ориген имеет в виду тех, кто узнали о Христе, поскольку жили после Него.

124 Гал. 3,19; Евр. 7,26; 1Ин. 2,1.

125 Ин. 10,9.

126 Ис. 43,10.

127 Другое чтение: «ради истины или чистоты».

128 Отсюда ὁ μάρτυς приобретает значение «мученик».

129 Лев. 14,2–32.

тех, кто не верит в Помазанника, так и свидетели, а с ними и все святые мужи, дела которых светят «пред людьми» (Мф. 5,16), свидетельствуют ради свидетельства для неверующих. Ибо они живут, открыто исповедуя крест Помазанника и свидетельствуя об истинном свете.

2.35 И Иоанн пришел, чтобы свидетельствовать о свете, и, свидетельствуя, «восклицал, говоря: "Идущий вслед за мной стал впереди меня, потому что был прежде меня. Потому что все мы взяли от полноты Его, и благодать взамен благодати, ибо закон дан через Моисея, благодать же и истина произошли через Иисуса Христа [130]. Бога никто доселе не видел; Единородный Бог, сущий в лоне Отца, Он явил"» (Ин. 1,15–18). Каждое из этих слов сказано от лица Крестителя, свидетельствующего о Помазаннике, что порой не замечается теми, кто полагает, что слова, начинающиеся с «все мы взяли от полноты Его» и до «Он явил», говорятся от лица апостола Иоанна.

Кроме указанного свидетельства Крестителя, начинающегося со слов «идущий вслед за мной стал впереди меня» и заканчивающегося словами «Он явил», есть и другое свидетельство Иоанна, второе после упомянутого, а именно когда он признался пришедшим из Иерусалима жрецам и левитам, посланным от Иудеев, и не отрицал истины, что сам он не есть Помазанник, или Илия, или пророк, но «голос вопиющего в пустыне: "Сделайте прямым путь Господа", как сказал пророк Исайя» (Ин. 1,19–23; Ис. 40,3).

Вслед за этими есть еще одно свидетельство того же Крестителя о Христе, еще более наставляющее относительно изначальной Его ипостаси (τὴν προηγουμέν ην αὐτοῦ ὑπόστασιν), распространяющейся по всему миру через разумные души. Он говорит: «Между (μέσος) вами стоит Тот, Кого вы не знаете, идущий вслед за мной, и я недостоин развязать ремень сандалии Его» (Ин. 1,26). Рассуди же, если в средоточии (ἐν μέσῳ) всякого тела находится сердце, а в сердце — ведущее начало (τὸ ἡγεμονικόν) [131],

---

130 *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна (Беседа XIV), где он поясняет, что закон, данный Богом через Моисея, был именно благодатью, через которую и «иудеи спаслись».

131 См. примечание к кн. 1, гл. 27.

то нельзя ли понять выражение «между вами стоит Тот, Кого вы не знаете», имея в виду разум (λόγον), который в каждом?

Четвертое же, помимо этих, свидетельство Иоанна о Христе описывает Его человеческое страдание: «Вот Агнец Божий, взявший на Себя грех мира. Он есть Тот, о Котором я сказал, что идущий вслед за мной муж, стал впереди меня, потому что был прежде меня; и я не знал Его, но ради того, чтобы Он был открыт Израилю, пришел я, крестящий в воде» (Ин. 1,29–31).

Пятое свидетельство гласит: «Я видел Дух, сходящий, как голубь, с неба и пребывающий на Нем. И я не знал Его, но Пославший меня крестить в воде сказал мне: "на Ком увидишь Дух, сходящий и пребывающий, Тот есть крестящий Духом Святым"; и я видел и засвидетельствовал, что Он есть Сын Бога» (Ин. 1,32–34).

В шестой же раз Иоанн свидетельствует о Помазаннике в присутствии двух учеников, когда увидев идущего Иисуса говорит: «Вот Агнец Божий» (Ин. 1,35). После такого свидетельства два ученика Иоанна последовали за Иисусом, Он же, обернувшись и увидев двух следующих за Ним, говорит: «Что ищете?» (Ин. 1,38).

2.36 Видимо, не случайно после шести свидетельств Иоанн останавливается, Иисус же, сообразно седьмому, предлагает вопрос «что ищете?». И подобающими для тех, кто получил помощь от свидетельства Иоанна, являются слова, объявляющие Помазанника Учителем и подтверждающие желание увидеть дом Сына Бога, ибо они говорят Ему: «Равви (что переводится как «Учитель»), где живешь?» (Ин. 1,38). Поскольку же «всякий ищущий найдет» (Лк. 11,10), то Он указывает Иоанновым ученикам, ищущим Его жилище, говоря им: «Идите и увидите» (Ин. 1,39), посредством «идите», пожалуй, призывая их к практическому (τὸ πρακτικόν), а посредством «увидите» описывая следующее за успешным окончанием дел зрелище (θεωρίαν), которое обязательно предстанет желающим и которое имеет место в доме Иисуса. И предопределено ищущим, где пребывает Иисус, последовавшим за Учителем и увидевшим искомое остаться у Него и провести этот день вместе с Сыном Бога.

Поскольку число «десять» почитается как священное — ведь написано, что немало таинств связано с декадой, — до́лжно

думать, неслучайно в Евангелии пишется о десятом часе, когда прибыли к Иисусу ученики Иоанна[132]. Из них Андрей был братом Симона Петра; он-то, будучи облагодетельствован пребыванием у Иисуса, находит своего брата Симона (ведь тот, пожалуй, не раньше был найден) и говорит ему, что нашел Мессию, что переводится как «Христос». Так как «ищущий найдет», он искал, где живет Иисус, последовав же за Ним и увидев Его жилище, пребывает в десятом часу у Господа, находит Сына Бога, Слово и Мудрость, и руководится Им, вследствие чего говорит: «Мы нашли Мессию» (Ин. 1,41). То же самое может, пожалуй, быть сказано каждым обретшим Слово Бога и руководимым Его божественностью. И он тотчас же приносит Помазаннику плод — брата, Симона, которого Иисус одарил вглядыванием в него[133], то есть посредством этого вглядывания рассмотрев и осветив его ведущее начало. И Симон благодаря вглядыванию в него Иисуса смог быть укрепленным настолько, чтобы стать эпонимом[134] дел твердых и суровых и быть названным «Петр»[135].

2.37 Однако спросит кто-нибудь: с какой стати, в самом деле, мы изложили все это, если предполагалось изъяснить речение «Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о свете»? До́лжно ответить, что было необходимо представить свидетельства Иоанна о свете, выявить их порядок и пользу, воспоследовавшую тем, кому он свидетельствовал и возникшую благодаря Иисусу вслед за свидетельством Иоанна, дабы была обнаружена действенность этого свидетельства. Но еще прежде этих свидетельств взыграние Крестителя от радости во чреве Елизаветы из-за приветствия Марии[136] было свидетельством о Христе, показывающим божественность Его зачатия и рождения. Так кто же такой Иоанн, как не свидетель и предтеча Иисуса, предупредивший Его рождение и умерший незадолго до смерти Сына Бога, дабы пребывая не только среди родившихся, но и среди тех, кто чают через Христа освободиться от смерти[137], всюду,

---

[132] Ин. 1,39.
[133] Ин. 1,42.
[134] ἐπώνυμος — «дающий имя» чему-либо.
[135] То есть «камень».
[136] Лк. 1,44.
[137] То есть и среди умерших.

таким образом, доставить Господу народ подготовленный[138]? Свидетельство Иоанна предшествует и второму, более божественному (θειοτέραν) пришествию Христа: «Если желаете принять, он есть Илия, которому дóлжно прийти. Имеющий уши, да слышит» (Мф. 11,14).

Поскольку есть начало, в котором было Слово (и которое есть мудрость, что, как я показал, явствует из «Притч»[139]), и есть Слово, а также возникшая в Нем жизнь, которая есть свет людей, постольку хочу теперь выяснить, почему вообще сказано, что был человек «посланный от Бога, имя которому Иоанн, который пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о свете». Действительно, почему он не пришел, «чтобы свидетельствовать о жизни», или «чтобы свидетельствовать о Слове», или «о начале», или же о каком-нибудь другом, связанном с Помазанником представлении (ἐπίνοια)? Рассуди же, если «народ, сидящий во тьме, увидел свет великий» (Мф. 4,16; Ис. 9,2) и если «свет во тьме светит» (Ин. 1,5) и ею не объят, то разве люди не есть те, кто, будучи во тьме, нуждается в свете? И если свет людей «светит во тьме», то тьма уже не есть здесь нечто действенное. Когда-нибудь мы причастимся и всему другому, что мыслится присущим Помазаннику, теперь же, говоря точно и по справедливости, не участвуем в этом. В самом деле, разве участвуем мы в жизни, если одеты покуда в тела смерти[140], если жизнь наша «сокрыта со Христом в Боге» (Кол. 3,3)? Вот когда будет прославлен Помазанник, жизнь наша[141], тогда и мы вместе с Ним откроемся в славе. Поэтому-то не могло быть, чтобы пришедший свидетельствовал о жизни, еще сокрытой со Христом в Боге. Но он пришел и не для того, чтобы свидетельствовать о Слове, если только мы подразумеваем Слово, Которое в начале у Бога, Божественное Слово, ведь на земле «Слово стало плотью» (Ин. 1,14). И если бы даже обнаружилось нечто похожее на свидетельство о Слове, то справедливо было бы считать это свидетельством о Слове, ставшем плотью, а не о Божественном

---

[138] Лк. 1,17.

[139] Притч. 8,22: «Господь имел меня (мудрость) началом пути Своего» — Ориген объясняет эти слова в первой книге настоящего произведения (1,17).

[140] Рим. 7,24.

[141] Кол. 3,4.

Слове; именно поэтому Иоанн пришел не для свидетельствования о Слове.

И можно ли было свидетельствовать о мудрости тем, кто, хотя и покажутся знающими, на деле же видят истину не в ее чистоте, но «в зеркале и гадательно» (1Кор. 13,12)? Поэтому весьма вероятно, что перед вторым и более божественным пришествием Христа придет Иоанн, или Илия[142], и будет свидетельствовать о жизни незадолго до явления Помазанника, жизни нашей, и тогда же будет свидетельствовать о Слове, а также представит свидетельство о мудрости. Однако нужно рассмотреть, может ли свидетельство Иоанна предварять каждое из представлений о Христе? Вот, что касается речения «Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о свете». Далее нужно исследовать, что до́лжно думать по поводу слов «дабы все уверовали через Него» (Ин. 1,7).

[142] Мф. 11,14.

Книги 4, 5[1]

[О языковых погрешностях и простоте выражений в Писании][2]

(после трех листов от начала)

4.1 Различающий речь, смысл и обстоятельства, к которым отсылает смысл, не оскорбится ошибкою во фразе, если, исследовав, обнаружит, что обстоятельства, к которым отсылает фраза, верны. Тем более когда и святые мужи признают, что речь их и проповедь — не «в убедительных словах мудрости, но в показании духа и силы» (1Кор. 2,4).

(затем, сказав об ошибке у евангелиста, он добавляет)

4.2 В самом деле, не будучи невосприимчивы к тому, в чем они ошибаются и чем, однако, не занимались, апостолы говорят, что они невежественны «в слове, но не в гносисе» (2Кор. 11,6). Ибо дóлжно полагать, что это сказано не только о Павле, но и об остальных апостолах. И речение «мы же имеем это сокровище в глиняных сосудах, дабы было превосходство силы Бога, а не нашей» (2Кор. 4,7) мы поняли в том смысле, что «сокровище» — это то, что в другом месте названо «сокровищем

---

[1] Книги 3, 4 и 5 не сохранились. Здесь представлены фрагменты 4-й и 5-й книг, сохранившиеся в т. н. «Филокалии», составленной Василием Великим и Григорием Богословом из сочинений Оригена.

[2] Филокалия. 4.

гносиса и сокрытой мудрости» (Кол. 2,3), «глиняные сосуды» — простой и презренный эллинами стиль Писания, воистину показывающий превосходство силы Бога. Потому что возымели силу таинства истины, а простота выражения не воспрепятствовала силе сказанного достичь пределов земли[3] и подчинить учению Христа не только немудрое мира, но иногда и мудрое его[4]. Ибо мы слышим призыв: не то, что никто не мудр по плоти, но что «не многие мудры по плоти» (1Кор. 1,26)[5].

Однако и Павел, проповедуя Евангелие, является «должником», и он передал учение не только «варварам», но и «эллинам», не только «невежам», легко соглашающимся, но и «мудрым»[6], потому что ему дано было от Бога стать «служителем Нового Завета»[7], пользующимся «показанием духа и силы», дабы согласие верующих «было не в мудрости людской, но в силе Бога» (1Кор. 2,4–5). Равным образом, если бы красота и одеяние выражений в Писании были подобны тем, что вызывают восхищение у эллинов, то кто-нибудь мог бы подумать, что не истина покоряет людей, но связность изложения и красота фразы увлекают души слушателей и, очаровав, завладевают ими.

[*Что* есть многословие и *что* есть многокнижие; а также, что всякое богодухновенное писание есть одна книга][8]

(из Введения)

5.1 Поскольку ты не довольствуешься тем, что принял теперь в отношении нас труд надсмотрщика Бога, и требуешь, чтобы и отсутствуя мы бо́льшую часть времени посвящали тебе и нашему долгу пред тобою[9], я, избегая утомления и опасности, которая со стороны Бога грозит тем, кто предал себя написанию вещей,

---

3 Пс. 18,5.
4 1Кор. 1,27.
5 1Кор. 1,26: «Посмотрите, братья, кто вы, призванные: не много из вас мудрых по плоти...».
6 Рим. 1,14.
7 2Кор. 3,6.
8 Филокалия. 5.
9 Ориген обращается к своему меценату, Амвросию, который побуждал его писать данный труд.

имеющих отношение к божественному, пожалуй, защищу себя ссылкою на Писание и откажусь творить (ποιεῖν) множество книг. Ибо в Екклесиасте Соломон говорит: «Сын мой, остерегайся творить множество книг: нет здесь завершения, и долгие занятия — изнурение тела» (Еккл. 12,12). Ведь если бы предмет наш не имел некоего сокрытого смысла и не оставался все еще не ясен, то мы, не остерегшись творить множество книг, открыто нарушили бы эту заповедь.

(затем, сказав, почему ради нескольких евангельских речений были составлены четыре тома, он добавляет)

5.2 Что касается буквы, то есть два значения слов: «Сын мой, остерегайся творить множество книг». Первое — что не до́лжно приобретать (κεκτῆσθαι) много книг, другое — что не до́лжно сочинять (συντάξαι) много книг. И если не первое, то, конечно, второе, если же второе, то никак не первое. Впрочем, в обоих случаях мы будем полагать, что поняли следующее: не до́лжно творить множество книг. И я, придя к нынешнему нашему предмету, мог бы в защиту послать тебе это речение и, указав в качестве важного обстоятельства, что даже святые мужи не занимались сочинительством множества книг, в дальнейшем перестать диктовать то, что, согласно заключенному между нами договору, должен был переслать тебе. И ты, быть может, пораженный этим речением, согласился бы с нами. Но поскольку Писание до́лжно исследовать добросовестно, я не дерзну представить в свою защиту то, что на самом деле не кажется мне собственной апологией и чем ты, пожалуй, воспользовался бы против меня, если я поступлю вопреки нашему договору. И раз история, как кажется, согласна с этим речением[10], то прежде всего нужно сказать об этом, ведь ни один из святых мужей не издал множество сочинений и не вложил свою мысль в множество книг. И обвиняющий меня в том, что я много сочиняю, скажет, что великий Моисей оставил только пять книг.

(и в пятом томе «Толкований на Евангелие от Иоанна» он так говорит об апостолах)[11]

---

[10] τῇ λέξει, что также можно перевести: «с буквою» этого речения; вообще, понятия «история» и «буква» тесно взаимосвязаны у Оригена и в каком-то смысле даже взаимозаменяемы.

[11] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история. VI, 25, 7–10.

5.3 Павел, которому дано было стать служителем Нового Завета, не по букве, а по духу[12], и который наполнил Евангелием земли от Иерусалима и кругом до Иллирика[13], писал не ко всем церквам, которые наставил, но и тем, которым писал, послал немного строк. А Петр, на ком основана Церковь Христова и врата ада не одолеют ее[14], оставил одно Послание, всеми признанное. Пусть будет и Второе, хотя здесь есть сомнения. И что сказать о возлежавшем на груди Иисуса Иоанне, который оставил одно Евангелие, признав, что мог бы написать то, что не вместить всему миру[15]? Он написал и Апокалипсис, но ему было приказано молчать и не писать то, что сказали семь громов[16]. Есть и Послание от него, в котором весьма немного строк. Пусть будет и Второе, и Третье, однако не все признают их подлинными. Впрочем, и в том, и в другом нет и ста строк.

(затем, перечислив пророков и апостолов, каждый из которых написал немногое или вообще ничего, он продолжает)

5.4 После этого, я, ошеломленный, вновь испытываю головокружение: в самом деле, повинуясь тебе, я, быть может, ослушался Бога и не подражал святым мужам. И если я не ошибаюсь, когда в силу чрезвычайной любви к тебе и нежелания в чем-либо опечалить одобряю свой образ действий, то нахожу в отношении сказанного такую вот защиту. Прежде всего, мы представили следующую фразу из Екклесиаста: «Сын мой, остерегайся творить множество книг». Сравню ее с речением того же Соломона из Притч, где он говорит: «При многословии не избежишь греха, сдерживая же уста, будешь разумен» (Притч. 10,19). Хочу выяснить, является ли «многословием» всякая, какая бы то ни было, пространная речь, пусть даже кто-то скажет много чего святого и спасительного. Ибо если это так и если многословен тот, кто расскажет много полезного, то и сам Соломон не избежал греха, когда изрек «три тысячи притчей и пять тысяч песен, и говорил о деревах, от кедра, что в Ливане, до иссопа, прорастающего из стены; а еще о животных, о птицах, о пресмыкающихся

---

[12] 2Кор. 3,6.
[13] Рим. 15,19.
[14] Мф. 16,18.
[15] Ин. 21,25 .
[16] Откр. 10,4.

и о рыбах» (3Цар. 4,32–33). Может ли поучение быть полезным без того, что, говоря просто, называется «многословием», если сама Мудрость, обращаясь к погибающим, говорит: «Я сделала речи пространными, но вы не обратили внимание» (Притч. 1,24[17])? И Павел, как кажется, с утра и до полуночи проводил время в наставлении, а именно когда Евтихий, на которого напал глубокий сон, упал и обеспокоил слушателей, посчитавших, что он умер[18].

5.5 Таким образом, если истинно, что «при многословии не избежишь греха», и истинно, что не согрешил ни Соломон, много говоривший о вышеперечисленном, ни Павел, простиравший речь до полуночи, то дóлжно выяснить, что есть многословие, и отсюда перейти к пониманию того, что есть многокнижие. Несомненно, что полное Слово Бога, сущее в начале у Бога[19], не есть многословие, ибо Оно — не множество слов, но одно Слово, состоящее из множества положений (θεωρημάτων), каждое из которых есть часть целого слова. А все остальное, заявляющее, что содержит подробное изложение и какое-либо сообщение, есть слова, пусть даже покажется, что они имеют отношение к истине; и я скажу нечто еще более парадоксальное: ничто из этого не есть слово, но каждое — слова. Ибо нигде здесь нет единства, нигде — согласия и объединения, но из-за борьбы и раздора единое было потеряно ими и они стали числами, возможно даже, бесконечными числами.

Исходя из этого, мы, пожалуй, скажем, что многословит тот, кто произносит нечто чуждое благочестию, а говорящий об истинном всегда произносит единое слово, пусть даже он скажет все и ничто не пропустит. И святые не многословят, поскольку преследуют цель, соответствующую единому Слову. Таким образом, если многословие определяется на основе учения, а не из множества речений, составляющих некое сообщение, то взгляни, можем ли мы сказать, что все святые Писания есть одна книга, а все прочее — множество книг?

---

[17] Цитата из *Септуагинты*.

[18] Деян. 20,7–9.

[19] Ин. 1,1.

5.6 Но поскольку мне нужно свидетельство из божественного Писания, посмотри, могу ли я еще более поразительным образом доказать это, показав, что о Христе написано для нас не в одной книге (если мы понимаем «книги» в обычном смысле). Ибо и в Пятикнижии об этом написано, и сказано об этом у каждого из пророков, и в Псалмах, и вообще — как говорит Сам Спаситель — во всем Писании, отсылая к которому, Он сказал: «Исследуйте Писания, ибо вы полагаете в них иметь жизнь вечную. И они свидетельствуют обо Мне» (Ин. 5,39). Если, поэтому, Он отсылает нас к Писаниям, поскольку они свидетельствуют о нем, то не так, что к одному отсылает, а к другому нет, но ко всем, возвещающим о Нем, каковые в Псалмах он называет «главою книги»: «Во главе книги написано обо Мне» (Пс. 39,8). Ведь тот, кто хочет просто[20] понять выражение «во главе книги»[21], относя его к какой-то одной из тех книг, что повествуют о Нем, должен объяснить, по какой причине эту книгу Он предпочел другим. А если кто предположит, что это речение относится к той самой книге Псалмов, то нужно сказать ему, что в таком случае должно было быть сказано: «в этой книге написано обо Мне». Он же теперь говорит вообще об одной главе, поскольку сводит в одно[22] дошедшее до нас учение о Нем.

И какая книга была увидена Иоанном, исписанная спереди и сзади и запечатанная, которую никто не мог открыть и снять печатей ее[23], кроме льва из колена Иуды, корня Давидова, имеющего ключ Давидов[24], Который отворит — и никто не затворит, затворит — и никто не отворит[25]? Ибо все Писание проясняется через эту книгу, исписанную спереди — поскольку понимается просто, и сзади — поскольку понимается сокровенно и духовно.

5.7 Помимо этого, следует рассмотреть, возможно ли доказательство того, что святые Писания есть одна книга, а противоположные

---

20 ἁπλῶς, т. е. буквально.

21 ἐν κεφαλίδι βιβλίου, что чаще переводится «в книжном свитке» (см., например, Синодальный перевод).

22 ἀνακεφαλαιοῦσθαι — «подводить итог», «делать *главный* вывод».

23 Откр. 5,1–3.

24 Откр. 5,5.

25 Откр. 3,7.

им — множество, из того обстоятельства, что есть только одна книга живых, из которой вычеркиваются недостойные ее, как написано: «Да будут вычеркнуты они из книги живых» (Пс. 68,29); те же, что подлежат суду, соотнесены с множеством книг, ибо говорит Даниил: «суд воссел, и раскрылись книги» (Дан. 7,10). И Моисей, говоря о божественной книге в единственном числе, свидетельствует: «Если отпускаешь народу грех, отпусти; если же нет, вычеркни меня из книги Твоей, которую Ты написал» (Исх. 32,32). И то, что у Исайи, я понимаю в этом же смысле, ибо нет ничего особенного в его пророчестве, что запечатаны слова книги, которые не может прочесть ни незнающий букв, поскольку он их не знает, ни знающий, поскольку книга запечатана[26]. Ведь это истинно в отношении любого писания, требующего Слова, закрывающего и открывающего, ибо «Он закроет и никто не откроет» (Ис. 22,22; Откр. 3,7). А когда Он откроет, то уже никто не сможет привнести затруднение в ясность, полученную от Него, почему и написано: «Откроет и никто не закроет» (Ис. 22,22). Подобно этому я понимаю и то, что названо у Иезекииля «книгой», в которой «записаны плач, песнь (μέλος) и горе» (Иез. 2,10). Ведь всякая книга содержит: для погибающих — «горе», для спасаемых — «песнь», а для тех, кто посередине — «плач». Но и Иоанн, съевший один свиток, исписанный «сзади и спереди», понимал все Писание как одну книгу, сладкую вначале — когда ее едят, и оказывающуюся горькой[27] для каждого из понявших ее — когда он сознает самого себя.

В доказательство этого добавлю еще апостольское речение, не понятое последователями Маркиона, которые поэтому отвергали Евангелия. Ведь поскольку апостол говорит: «Согласно Евангелию моему во Христе Иисусе» (Рим. 2,16), не сказав при этом: «Евангелия», они, настаивая, утверждают, что, очевидно, не было множества Евангелий, раз апостол сказал: «Евангелие», то есть в единственном числе. Они не поняли, что *как* един Тот, о Ком благовествуют многие, *так* и едино по силе Евангелие, записанное многими, и воистину одно Евангелие есть посредством четырех.

---

[26] Ис. 29,11–12.

[27] Откр. 10,10; ср. Иез. 2,10.

5.8 Итак, если все это способно убедить нас в отношении того, *что* есть одна книга и *что* есть множество их, то теперь я особенно озабочен — не из-за множества написанного, но из-за смысла размышлений, — не случилось ли мне нарушить заповедь, если нечто, противное истине, я изложил как истинное, пусть даже в чем-то одном из написанного, ибо в этом случае я окажусь написавшим много книг. Ведь теперь, когда под предлогом гносиса и инакомыслящие восстали против святой Христовой церкви и принесли многотомные сочинения, заявляемые как разъяснение евангельских и апостольских речений, если мы промолчим и не противопоставим им истинные и здравые догматы, то они овладеют сластолюбивыми душами, которые из-за недостатка спасительной пищи падки на запретную, нечистую и воистину омерзительную еду. Поэтому мне представляется необходимым, чтобы тот, кто способен не лживо говорить от лица церковного учения и обличать руководствующихся лжеименным гносисом[28], восстал против измышлений еретиков, противопоставив им высоту евангельской проповеди, исполненную созвучия догматов, общих так называемым «Ветхому» и «Новому» Заветам. Ведь из-за недостатка предпочитающих лучшее и сам ты, не избрав какую-то неразумную и своеобразную веру, из любви к Иисусу предался учениям, которые позднее, должным образом воспользовавшись данным тебе разумением, оставил[29].

Все это, сообразно пришедшему на ум, я сказал в защиту тех, кто способны говорить и писать, а также в свою защиту, дабы не случилось так, что, не будучи в том состоянии, каковое потребно удостоившимся от Бога быть служителями Нового Завета, не по букве, а по духу[30], я дерзнул предаться диктованию[31].

---

[28] 1Тим. 6,20.

[29] Ориген обращается к Амвросию, которого некогда отвратил от инакомыслия; см.: *Евсевий Кесарийский*. Церковная История. VI, 18, 1.

[30] 2Кор. 3,6.

[31] Ориген диктовал текст сочинения скорописцам.

Книга 6

6.1 Всякое жилище, чтобы быть сделанным как можно более прочным, строится в ясную и безветренную погоду, чтобы ничто не помешало ему получить надлежащее укрепление и дабы оно могло быть таким, чтобы выдержать натиск наводнения и прорыв реки[1]; случившееся же ненастье зачастую выявляет дурные качества строений, а также указывает на те из сооружений, что получили добротность. Но особенно восприятие положений истины, например, разумного строя повествований и сочинений, тогда лучше всего складывается, когда Бог во всем содействует намерению совершить столь прекрасное дело, и когда успокоится душа, пользуясь миром, превышающим всякий ум[2], отрешившись от всякой смуты и никак не волнуясь.

В самом деле, мне кажется, что точно поняв это, служители пророческого духа и блюстители евангельской заповеди, сами по себе достойные принятия, переняли сокровенный мир от всегда дающего его достойным, от сказавшего: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так как люди дают мир, Я даю» (Ин. 14,27). Рассмотрим же, нет ли намека на нечто подобное в истории о храме, связанной с Давидом и Соломоном. Ведь Давид, ведя войны Господа и противостоя более многочисленным врагам — как своим, так и Израиля, — желая построить храм

---

1 Лк. 6,48.

2 Флп. 4.7.

Богу, встречает препятствие со стороны Бога, через Натана, говорящего ему: «Не выстроишь дом Мой, ибо ты муж крови» (1Пар. 28,3). Соломон же, увидя во сне Бога и приняв во сне мудрость[3], подлинность которой оставалась неизменной для сказавшего: «Вот, здесь больше Соломона» (Мф. 12,42), находясь в таком глубочайшем мире, когда каждый отдыхает под своей виноградной лозой и под своей смоковницей[4], будучи эпонимом мира, имевшего место в его времена (ведь «Соломон» истолковывается как «мирный»[5]), благодаря этому миру имеет досуг выстроить прославленный храм Богу. И во времена Ездры, когда истина победила вино, вражеского царя и женщин, храм Бога выстраивается вновь[6].

6.2 Все это сказано нами в оправдание перед тобой, святой Амвросий. Ведь пожелав согласно твоему святому побуждению выстроить в письменах евангельское здание, мы сели и подсчитали издержки, имеем ли что нужно для окончания, дабы видящие не осмеяли нас, как тех, кто фундамент поставили, но завершить работу не сумели[7]. Подсчитав же то, что под рукой, мы не обнаружили присутствия у нас необходимого для окончания постройки, и все же верили Богу, обогащающему всяким словом и всяким гносисом[8], что Он обогатит и нас, старающихся блюсти духовные законы, и что благодаря прибавленному Им преуспевая в деле строительства, мы достигнем венца[9] постройки, не дающего погибнуть тому, кто взошел на дом Слова. Ведь гибнущие вследствие незаконченности строений погибают только потому, что последние, лишенные венца, служат причиной падений и гибели для находящихся в них.

---

3 2Пар. 1,7.

4 Мих. 4,4.

5 *Lagarde*. Op. cit. P. 208.

6 2Езд. 4.37.

7 Лк. 14,28.

8 1Кор. 1,5.

9 ἡ στεφάνη, речь идет о парапете, или балюстраде, окаймляющей крышу дома. Втор. 22,8: «Если будешь строить новый дом, то сделай перила около кровли твоей, чтобы не навести тебе крови на дом твой, когда кто-нибудь упадет с него».

И вот, пять томов, несмотря на то что ненастье в Александрии, казалось бы, препятствует этому, были надиктованы нами, так как Иисус успокоил морские ветры и волны[10]. Продвинувшись же несколько в отношении шестого тома, мы были исторгнуты из земли Египта, ибо спас нас Бог, выведший народ Свой оттуда. Затем, когда враг в своих новых писаниях, воистину враждебных Евангелию, чрезвычайно сурово выступил против нас и воздвиг на нас все ветра злобы в Египте, Слово призвало меня выстоять наилучшим образом в этой борьбе и — дабы вражеские расчеты не были способны внести в мою душу ненастье — хранить ведущее начало, нежели несвоевременно, до того как разум (τὴν διάνοιαν) обретет спокойствие, присоединять следующие писания. К тому же отсутствие привычных мне быстрописцев препятствовало всерьез приняться за диктовку. Ныне же, когда усмиряющий Бог притупил зажженные против нас стрелы[11], и душа наша, свыкнувшись со случившимся, силится посредством небесного Слова легко относиться к бывшим козням, — словно бы обретя несколько спокойствия, мы желаем более не откладывая диктовать последующее, молясь при этом, чтобы Бог-Учитель, откликнувшись, присутствовал в святыне нашей души, дабы было окончено построение изложения Евангелия от Иоанна. О если бы Бог услышал нашу молитву, чтобы возможно было воссоединение тела цельного слова[12] и чтобы окружающие обстоятельства более не смогли произвести какой-либо разрыв в цепи писания! Знай же, что это второе начало шестого тома сделано мной с большим рвением, ведь то, что было надиктовано в Александрии, уж не знаю как, но с собой я не взял. Поэтому, полагал я, будет лучше провести это время так, чтобы не был напрасен этот труд, то есть снова приступить к оставшемуся, не ожидая маловероятного обнару-

---

10 Мф. 8,26; Лк. 8,24; под «ненастьем» подразумевается гонение Каракаллы на христиан в 216 г. н.э.

11 Еф. 6,16–17: «возьмите щит веры, которым сможете угасить все раскаленные стрелы лукавого; и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть Слово Бога».

12 Здесь под *телом* подразумевается нечто осязаемое, чувственное, т. е. само данное изложение, разорванное обстоятельствами, тогда как слово (мысль), конечно же, есть нечто цельное.

жения прежде надиктованного, ведь это ежедневное ожидание губит немалую пользу. Пусть этого будет достаточно для введения, теперь же приступим к изложению.

«И вот свидетельство Иоанна» (Ин. 1,19)

6.3 Это уже второе записанное свидетельство Иоанна Крестителя о Христе, тогда как первое начиналось со слов «Он был сказавший: “Идущий вслед за мной”»[13] (Ин. 1,15) и оканчивалось словами «Единородный Бог, сущий в лоне Отца, Он явил» (Ин. 1,18).

Гераклеон, конечно же, не здраво воспринимает речение «Бога еще никто и никогда не видел» и т. д. (Ин. 1,18), утверждая, что это *сказано не Крестителем, но учеником*[14]. Ведь если и он согласен, что слова: «От полноты Его все мы взяли, и благодать взамен благодати, потому что закон дан через Моисея, благодать же и истина произошли через Иисуса Христа» (Ин. 1,16–17) — сказаны Крестителем, то разве не следует отсюда, что получивший от полноты Христа вторую благодать вместо прежней, признающий, что закон дан через Моисея, благодать же и истина произошли через Иисуса Христа, понял — в силу пришедшей к нему полноты, — почему «Бога еще никто и никогда не видел», и, далее, разве не следует, что единородный, сущий в лоне Отца, дал это изъяснение ему и всем получившим от полноты Его? Ведь «сущий в лоне Отца» указал это теперь не впервые, как будто прежде не было никого, кто был бы способен принять поведанное апостолам. И это так, если только сущий прежде, чем был Авраам, учит нас, что Авраам рад был увидеть день Его и в радости пребывал[15]. И относительно слов «от полноты Его все мы взяли», а также «благодать взамен благодати», как и в случае тех, о которых мы уже сказали, очевидно, что и пророки восприняли дар от полноты Христа и получили вторую благодать взамен первой, ведь и они, руководствуясь

13 Ориген следует здесь чтению: οὗτος ἦν ὁ εἰπών, но обычно читается: οὗτος ἦν ὃν εἶπον, т. е. «Он Тот, о Котором я говорил», таким образом οὗτος относится у Оригена не к Христу, но к Иоанну Крестителю.

14 То есть апостолом Иоанном, учеником Иисуса. См. кн. 2,35.

15 Ин. 8,56–58.

Духом и проникнув в некоторые образы[16], достигли зрелища истины. Именно поэтому не все пророки, но «многие»[17] желали увидеть то, что видели апостолы. Ведь если было различие среди пророков, то одни, будучи совершенными и выдающимися, не желали увидеть то, что видели апостолы, поскольку уже́ видели это, другие же, не преуспев подобно первым в восхождении к вершине Слова, пребывали в стремлении к тому, что было открыто апостолам через Христа. Ибо мы сочли, что выражение «увидеть» сказано не в телесном смысле (οὐσωματικῶς) и что «услышать» возвещено духовно (πνευματικῶς), поскольку лишь тот, кто приобрел уши, чтобы слышать[18], подготовлен к словам Иисуса, но это происходит отнюдь не со многими.

6.4 Далее, что святые, жившие до телесного пребывания Иисуса, превосходя многих верующих, постигли тайны божественности, поскольку Слово Бога, прежде чем стало плотью, наставляло их, — ибо Оно всегда делало это, подражая Отцу, о Котором говорит: «Отец Мой доныне делает» (Ин.5,17), — можно рассудить из слов, которые Иисус некогда сказал саддукеям, не верящим речи о воскресении: «Разве не читали вы о сказанном Богом из терновника: “Я — Бог Авраама, Бог Исаака и Иакова”? Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22,31). Итак, если Бог «не стыдится называться их Богом» (Евр. 11,16), если Христом они причислены к живым и если все верующие суть сыны Авраама[19], поскольку благословлены в вере Авраама все народы[20], ибо Бог поставил его отцом народов[21], то поколеблемся ли мы принять, что живые постигли знание живых, будучи обучены Христом, бывшим прежде денницы[22], и прежде, чем стать Ему плотью? Потому они жили, что приняли участие сказавшего:

---

16 τύποις, т. е. *ветхозаветные прообразы* событий Нового Завета. Подобный способ толкования авторитетного текста называется «типологией».

17 Мф. 13,17: «Истинно говорю вам, что многие пророки и праведники желали увидеть, что вы видите, и не увидели, и услышать, что вы слышите, и не услышали».

18 Мк. 4,9.

19 Рим. 4,11.

20 Гал. 3,8.

21 Быт. 17,5.

22 Пс. 109,3.

«Я есмь жизнь» (Ин. 11,25), и, как наследники великих обетований, они восприняли явление (επιφάνειαν) не только ангелов, но и Бога в Христе. Поскольку же они, пожалуй, увидели образ Бога невидимого[23] — ведь видевший Сына видел Отца[24], — постольку о них написано, что, постигнув Бога и достойно Бога услышав Его слова, они видели Бога и слушали Его.

Я полагаю, что совершенные и подлинные сыны Авраама — это сыны дел его, понимаемых духовно, и гносиса открытого ему, ибо познанное и сделанное им врожденно тем, кто зовутся сынами патриарха; поэтому и наставляет Он имеющих уши[25], когда говорит: «Если бы вы были детьми Авраама, то творили бы дела Авраама» (Ин. 8,39). И если «мудрый уразумеет исшедшее от собственных уст, и на губах своих принесет познание»[26] (Прит. 16,23), то необходимо или необдуманно объявить пророков немудрыми, раз уж не уразумели «исшедшее от собственных уст»[27], или же, приняв как истинное и благочестивое, что пророки были мудры, согласиться, что они уразумели «исшедшее от собственных уст» и на губах своих принесли познание. И очевидно, что Моисей узрел умом истину закона и анагогически[28] понял иносказательный смысл историй, записанных им. И Иисус[29] знал истинное наследие, имевшее место после истребления двадцати девяти царей, умея лучше нас видеть во всем сделанном им тени некоторых истин. Несомненно также, что Исайя видел таинство сидящего на престоле, двух серафимов, их крыльев, жертвенника, щипцов и прикрытия серафимами лица и ног[30]. И Иезекииль видел херувимов и шествие их, твердыню над ними и восседавшего на троне[31]. И есть ли что

---

23 Кол. 1,15.

24 Ин. 14,9.

25 Мф. 11,15.

26 Чтение, отличающееся не только от Синодального, но и от *Септуагинты*: и в том, и в другом случае говорится о сердце мудрого.

27 То есть пророчества о Христе, которые, по мнению Оригена, во множестве встречаются в Ветхом Завете.

28 κατὰ ἀναγωγήν — «по анагогии», т. е. через восхождение к духовному смыслу Писания.

29 То есть Иисус Навин, ср. Нав. 12,9.

30 Ис. 6,11.

31 Иез. 1,4.

более величественное и более возвышенное, чем это? Но дабы не удлинять речь (говоря по отдельности о многом и желая обосновать, что совершенные мужи прежних поколений знали ничуть не менее того, что было открыто апостолам через Христа, ибо наставлявший апостолов открыл и им неизреченные тайны богопочитания), добавив еще немного, я оставлю самим читателям рассудить и обдумать относительно этого то, что они желают. В Послании к Римлянам Павел говорит: «Умеющему вас утвердить в согласии с моим благовествованием и откровением тайны, скрытой вечные времена, теперь же открывшейся через писания пророков и явление Господа нашего Иисуса Христа»[32]. Поэтому если издревле скрытая тайна открылась апостолам через писания пророков, и пророки понимали «исходящее из собственных уст», будучи и в самом деле «мудрыми», то открывшееся апостолам знали и пророки. Поскольку же многим это не было открыто, Павел говорит: «Другим поколениям сынов человеческих не было известно, как ныне открыто святым апостолам Его и пророкам в Духе, что быть и язычникам сонаследниками и составляющими одно тело»[33].

6.5 Рассмотрим же (ведь и так можно понять выражение «открывающееся», на тот случай, если те, кто не принимают это рассуждение, выставят возражение по поводу этой фразы), нельзя ли двояко увидеть «открывающееся»: один раз, когда оно мыслится, другой — когда прореченное свершается, так что оно возникает и исполняется, ведь и тогда оно открывается, когда, исполнившись, свершается. Поэтому что касается будущего, а именно: что быть «язычникам сонаследниками, составляющими одно тело и сопричастниками» обетования в Христе, и когда быть, и вследствие чего, и в каком отношении, и, вообще, каким образом те, кто не знакомы с заветами и чужды обетования[34], станут позднее «составляющими одно тело и сопричастниками», — все знали пророки, ибо это было им открыто. Однако им, помыслившим, но не видящим прореченное исполнившимся, будущее открылось не так, как тем, кто зрительно воспринял

---

32 Рим. 16,25; заключительная фраза послания, отсутствующая в Синодальном переводе. Все предложение заканчивается так: «...Ему слава во веки веков!».

33 Еф. 3,5 и далее: «и сопричастниками обетования в Христе».

34 Еф. 2,12.

исход всего этого, то есть апостолам. Таким образом, апостолы, я полагаю, понимали обстоятельства ничуть не более отцов и пророков, но истинно говорится о них, что «другим поколениям не было известно, как ныне открыто апостолам и пророкам, что быть язычникам сонаследниками, составляющими одно тело и сопричастниками обетования в Христе», ибо, поняв тайное, они через свершающееся событие постигли еще и явное. Изречение: «Многие пророки и праведники желали увидеть то, что вы видите, и не увидели, и услышать то, что вы слышите, и не услышали» (Мф. 13,17) — может иметь подобное толкование, как если бы и те желали видеть выстраивающееся таинство воплощения Сына Бога и сошествия Его ради спасения многих через домостроительство страдания. В качестве примера мы взяли и нечто другое: пусть будет некто из апостолов, слышащий «неизреченные слова, которые нельзя пересказать человеку» (2Кор. 12,4), который не увидит возвещенного верующим второго телесного пришествия Иисуса в славе, но хочет его видеть; другой же некто, не только не исследовавший тщательно и не узнавший то, что знает апостол, но и много меньше, чем он, придерживающийся божественного обетования, увидит второе пришествие нашего Спасителя, которое пусть, согласно примеру, апостол желал бы увидеть, но не увидел бы. И мы, конечно же, не ложно утверждаем, что оба они увидят то, что желал видеть апостол или апостолы, однако вовсе не обязательно при этом говорить, что так происходит, поскольку они более рассудительны или более блаженны сравнительно с апостолами. Так и апостолы не мудрее отцов или Моисея и пророков, и особенно тех, кто в большей мере через добродетель удостоились внешних и внутренних богоявлений и откровения великих тайн.

6.6 Столь много времени отдали мы этому рассмотрению, поскольку, воображая прославить пришествие Христа и считая апостолов много мудрее отцов и пророков, одни создали иного и большего Бога[35], другие же, не дерзнув на подобное, на основании собственного рассуждения и не исследовав как до́лжно догма-

[35] Имеются в виду гностики, считавшие, что Бог, о котором говорили ветхозаветные праведники, всего лишь Демиург, тогда как истинный и величайший Бог впервые явлен через пришествие Христа.

ты, приуменьшают дар, данный отцам и пророкам от Бога и через Христа, через Которого «все произошло» (Ин. 1,3). Но ведь если все, то, несомненно, и открывшиеся им и для них учиненные прекрасные символы священных тайн богопочитания.

Поскольку добрые воители Христа[36] должны всюду ограждать истину, нигде, по возможности, не попуская случиться проникновению какой-либо вероятности, основанной на лжи, давай рассмотрим следующее. Ведь скажут, пожалуй, что *первое свидетельство Иоанна о Христе таково: «Идущий вслед за мной стал впереди меня, потому что был прежде меня» (Ин. 1,15). Слова же: «Потому что от полноты Его все мы взяли, и благодать взамен благодати» и т. д. (Ин. 1,16) — сказаны от лица ученика.* Необходимо опровергнуть такое толкование как принужденное и непоследовательное, ибо весьма насильственно предполагать здесь подобную внезапность и как бы прерывать речь Крестителя речью ученика, да и каждому хоть сколько-нибудь умеющему слышать сочетание высказываний очевидно, что речение «он был сказавший: “Идущий вслед за мной стал впереди меня, потому что был прежде меня”» связано со следующим. Ведь словами «потому что от полноты Его все мы взяли» Креститель учит нас, каким образом Иисус стал впереди него, будучи прежде него (поскольку рожден прежде всякой твари[37]). Вот откуда эти слова: «стал впереди меня, потому что был прежде меня». Потому, говорит, я полагаю Его сущим прежде меня и более почтенным у Отца, что от полноты Его и я, и бывшие прежде меня пророки взяли благодать еще более божественную, величественную и пророческую взамен благодати, полученной у Него по нашему собственному волеизъявлению[38]. Оттого «стал впереди меня, потому что был прежде меня», что и мы, взяв от Его полноты, поняли, что закон дан «через (διά) Моисея», но не от (ὑπό) Моисея, благодать же и истина не только даны через Иисуса Христа, но и произошли через Него, и если Бог, Отец Его, дал закон через Моисея,

---

36 2Тим. 2,3.

37 Кол. 1,15.

38 То есть взамен закона; ср. Исх. 24,7.

то благодать и истину, которые пришли к людям, Он сотворил через Иисуса Христа.

Благоразумно восприняв слова «благодать и истина произошли через Иисуса Христа», мы не будем смущены тем, что они как будто противоречат другим: «Я есмь путь, истина и жизнь» (Ин. 14,6). Ведь, казалось бы, если Иисус утверждает: «Я есмь истина», то каким образом истина произошла через Иисуса Христа? Ведь ничто не возникает через самое себя. Но должно быть понято, что Самосущая Истина (ἡ αὐτοαλήθεια ἡ οὐσιώδης), так сказать, прототип обретающейся в разумных душах истины, благодаря которой остальные истины, будучи ее образами, запечатлены в тех, кто постигает истину, произошла не через Иисуса Христа, да и вообще не через кого-либо, но от Бога. И как Слово, Которое в начале у Бога, не произошло через кого-то, как Мудрость, которую «Бог соделал началом путей Своих» (Притч. 8,22), не произошла через кого-то, точно так же и Истина. Но истина людей произошла через Иисуса Христа, как, например, истина Павла и апостолов. И нет ничего странного в том, чтобы говорить, что от этой единой существующей Истины проистекло множество истин. По крайней мере пророк Давид знает о множестве истин, говоря: «Истин взыскует Господь»[39], ведь не одну истину ищет Отец ее, но множество истин, благодаря которым спасаются обретшие их. Подобное слову об Истине и истинах мы обнаружим сказанным о Праведности и праведностях. Ибо Самосущая Праведность есть Христос, «Который стал для нас мудростью от Бога, праведностью, освящением и искуплением» (1Кор. 1,30). От этой Праведности отпечатана та, что находится в каждом, чтобы стать затем множеством праведностей спасшихся; оттого и написано: «Потому что Господь праведен и возлюбил праведности» (Пс. 10,7), как нашли мы в точных списках и в других изданиях, помимо семидесяти и евреев[40].

До́лжно выяснить, возможно ли нечто подобное и в другом отношении, а именно: как о Христе говорится в единственном числе, соответственно, об умножающемся — во множественном, например: «Христос есть жизнь наша» или как говорит Сам Спа-

---

[39] Пс. 30,24; цитата из *Септуагинты*.

[40] То есть *Септуагинты* и еврейского текста.

ситель: «Я есмь путь, истина и жизнь», или апостол: «Когда явится Христос, жизнь наша, тогда и вы явитесь с ним в славе» (Кол. 3,4). И, опять же, в псалмах написано: «Милость Твоя выше жизней» (Пс. 62,4), ведь благодаря Помазаннику, пребывающему в каждом и являющемуся жизнью, умножаются жизни[41]. И пожалуй, именно так дóлжно рассматривать речение: «Желаете вы испытать, Помазанник ли говорит во мне» (2Кор. 13,3). Ведь если в каждом святом обнаруживается Христос (Χριστός), то благодаря одному Помазаннику (τὸν χριστόν) возникают многие помазанники (πολλοὶ χριστοί), подражающие Ему и принявшие форму, сообразную с Ним как образом Бога[42]. Вот почему Бог говорит через пророка: «Не касайтесь помазанников Моих» (Пс. 104,15). Таким образом, то, что мы, как показалось, пропустили, когда объясняли речение «благодать и истина произошли через Иисуса Христа», — это мы теперь, как получилось, раскрыли, и вместе с тем мы показали, что эта речь принадлежит Иоанну Крестителю, который свидетельствует в ней о Сыне Бога.

6.7 Давай теперь рассмотрим второе свидетельство Иоанна. Иудеи из Иерусалима посылают священников и левитов (как близких Крестителя по священническому роду[43]), чтобы они узнали, кто вообще такой Иоанн[44]. Он же, говоря: «Я не Помазанник» (Ин. 1,20), исповедал истину, а не отрекся — как может кто-нибудь предположить. Ибо говорить во славу Христа, что сам ты не Христос, не есть отречение. Посланные из Иерусалима жрецы и левиты, услышав, что он не есть ожидаемый Помазанник, тотчас спрашивают насчет второго ожидаемого ими почтенного лица,

---

41 См. кн. 2,24, где говорится об иной жизни, отличной от обычной и возникающей лишь тогда, когда Слово входит в душу человека.

42 Здесь, как и в случае с «истиной» и «праведностью», наблюдается следующая цепочка: самое первое и самосущее, часто обозначаемое посредством прибавления αὐτο или прилагательного οὐσιώδης («сущностное»), или как «прототип», затем — его *единый* образ (εἰκών) в наших душах, для обозначения которого Ориген помещает между артиклем и существительным словосочетание ἐν ἑκάστῳ, «в каждом», и о котором говорится в единственном числе (ἑνικῶς), т. н. «архетип» (ср. кн. 2,2), наконец, третье — образы образа, т. е. людские истины, праведности и т. д., все, о чем говорится во множественном числе (πληθυντικῶς).

43 Лк. 1,5.

44 Ин. 1,19.

именем Илия[45]: ты не он ли? Он же, говоря «нет», тем самым вновь признает истину. И поскольку из всего множества пророков, появляющихся в Израиле, лишь некто один, напророченный Моисеем, ожидался особо, в согласии с речением: «Господь Бог наш воздвигнет вам Пророка из братьев ваших, подобного мне, и вы услышите Его, и будет так, что всякая душа, которая не послушает Пророка Того, истребится из народа Его» (Втор. 18,15–19; Деян. 3,22), то они и в третий раз спрашивают его, но не просто «пророк ли ты?», а «Пророк ли ты?»[46]. И в то время как они не связывают это имя с Христом, считая, что Пророк не есть Помазанник, Иоанн, зная, предтечей Кого он является и что Христос и есть Тот Пророк, говорит «нет», но, пожалуй, ответил бы «да», если бы в вопросе не было определенной частицы — ведь не было от него скрыто, что он пророк. Этими полными ответами второе свидетельство Иоанна не закончилось, ибо тем, кто требует от него ответа, чтобы возвестить его пославшим их, он еще не открыл самого себя через пророческую речь, принадлежащую Исайе: «Голос вопиющего в пустыне: “сделайте прямым путь Господа”» (Ис. 40,3; Ин. 1,23).

6.8 Стоит выяснить, закончилось ли второе свидетельство и начинается ли третье словами, обращенными к посланным от фарисеев, желающим узнать, что же он крестит, не будучи ни Христом, ни Илией, ни Пророком: «Я крещу в воде, но между вами стоит Тот, Кого вы не знаете, идущий вслед за мной, и я недостоин развязать ремень сандалии Его» (Ин. 1,26), или же возвещенное фарисеям есть часть второго свидетельства? Я бы сказал, что, насколько это можно предполагать из самого речения, слово к посланным от фарисеев есть третье свидетельство. До́лжно, конечно же, видеть, что первое свидетельство являет божественность Спасителя, второе разрушает предположение колеблющихся, не есть ли Иоанн Христос, а третье возвещает, что невидимо присутствующий среди людей вот-вот явится. И прежде, чем мы обратимся к следующим свидетельствам, каждым из которых подтверждается некоторое показание, давай рассмотрим все фразы второго и третьего, отметив вначале, что

---

45 Мал. 4,5.

46 В первом случае слово «пророк» берется без артикля; ср. также кн. 2,2.

было два посольства к Крестителю: первое — от иудеев из Иерусалима, пославших «священников и левитов, чтобы спросили его: «Кто ты?» (Ин. 1,19), второе — от фарисеев, пославших к нему и недоумевающих по поводу ответа, данного священникам и левитам[47]. Однако заметь, что, как и подобает лицам священнического и левитского достоинств, первые говорят с кротостью и любознательностью: «Кто ты?», «Что же, ты Илия?», «Пророк ли ты?», и вслед за этим: «Кто ты — чтобы дать нам ответ пославшим нас? Что скажешь о себе самом?» (Ин. 1,21). Ведь нет в этом вопросе ни надменности, ни дерзости, но все как приличествует строгим служителям Бога. Посланные же от фарисеев, ничуть не поразмыслив над словами левитов и священников, как наглецы и безумцы нападают на Крестителя со словами: «Что же ты крестишь, если ты ни Помазанник, ни Илия и ни Пророк?» (Ин. 1,25). Ведь фарисеи, в отличие от вышеупомянутых священников и левитов, посылают людей и близко не желая учиться, но дабы воспрепятствовать крещению, возможно полагая, что никто другой не может крестить, кроме Христа, Илии и Пророка. Дóлжно со всяческим тщанием относиться к тому, что встречается в Писании: необходимо исследовать, кому принадлежит высказанное, когда оно произносится, и тогда мы обнаружим, что во всех святых книгах используются слова, подобающие тем или иным лицам.

«Тогда послали иудеи из Иерусалима священников и левитов, чтобы спросили его: кто ты? И он признал, и не отрицал, и согласился, что он не Помазанник» (Ин. 1,19)

6.9 Какие же старцы должны были быть посланы от иудеев к Иоанну, как не те, что признавались отмеченными Божьим избранием, и откуда, как не из избранного места всей той блаженной земли — Иерусалима, где был храм Бога? И вот Иоанна они расспрашивают со столь великим уважением, но ни о чем подобном со стороны иудеев по отношению к Христу не упоминается; однако то именно, что делают иудеи по отношению к Иоанну, сам он совершает по отношению к Христу, спрашивая Его че-

[47] Ин. 1,25.

рез своих учеников: «Ты ли Грядущий, или ждать нам другого?» (Мф. 11,3). Иоанн, признавшись и не отрицая, в дальнейшем открывается пришедшим: «Я глас вопиющего в пустыне», Христос же, как имеющий свидетельство больше Иоаннова[48], дает ответ словами и делами, говоря: «Идите возвестите Иоанну то, что вы видите и слышите: слепые прозревают, хромые ходят, прокаженные очищаются, глухие слышат и нищие благовествуют» (Мф. 11,4). Даст Бог, все это мы рассмотрим по отдельности в свое время и в своем месте.

Быть может, кто-нибудь вполне справедливо озадачится: почему вообще священникам и левитам, не спрашивающим у Иоанна, является ли он Помазанником, а всего лишь: «Кто ты?», Креститель отвечает не так, как дóлжно было бы ответить на вопрос «Кто ты?» — «Я глас вопиющего в пустыне», — но так именно, как справедливо было бы ответить на вопрос «Помазанник ли ты?». Ведь на вопрос «Помазанник ли ты?» подобало ответить: «Я не Помазанник», на вопрос же «Кто ты?» — «Я глас вопиющего в пустыне». По этому поводу дóлжно сказать, что, вероятно, Иоанн видел в этом вопросе осторожность священников и левитов, внутренне полагающих, что крестящий не есть Христос, внешне же опасающихся высказать это, дабы не показаться чересчур поспешными. И ради того, чтобы с самого начала были разрушены все их ложные догадки на его счет, вполне разумным оказывается выставить прежде всего истину, что он не Христос. Очевидно, нечто подобное они предполагали во втором и третьем вопросах. Поскольку они считали, что второй по достоинству, кого они ожидают после Христа, есть почтенный Илия, то спрашивают у Иоанна, признавшего, что он не Христос: «Что же, ты Илия?», на что он ответил: «Нет». В-третьих, они желают узнать, Пророк ли он, и получив ответ «нет», все еще не имея собственного имени того, на чей приход к ним они надеются, они говорят: «Кто же ты — чтобы дать нам ответ пославшим нас? Что скажешь о себе самом?». Тем самым они объявляют: ты не есть Тот, Кто ожидается и на Чей приход в Израиль надеются, и мы не знаем, будучи кем ты крестишь, поэтому научи нас, чтобы нам было что возвестить тем, кто послал нас к тебе ради этого. Вслед за сказан-

---

48 Ин. 5,36.

ным мы добавим еще, что время пришествия Христа волновало народ как уже наступившее, приходясь приблизительно на годы, отсчитываемые от рождества Иисуса, и немногим ранее провозглашения Им учения. Возможно, именно поэтому книжники и законники уже ожидали чаемого, выводя из божественных писаний Его время, и тут явился Февда[49], собравший, как Христос, немалое, я полагаю, множество людей, а после того — «Иуда Галилеянин во времена переписи» (Деян. 5,36). Отсюда вполне понятно, что более горячо ожидающие пришествия Христа и говорящие об этом иудеи из Иерусалима посылают священников и левитов к Иоанну, желая посредством вопроса «кто ты?» узнать, признает ли он себя Христом.

«И спросили его: “Что же, ты Илия?”, и говорит он: “Нет”» (Ин. 1,21)

6.10 Кто из слушающих Иисуса, говорящего об Иоанне: «Если желаете знать, он есть Илия, которому до́лжно прийти» (Мф. 11,14), не попытался бы выяснить: почему спросившим у него: «Ты Илия?» Иоанн отвечает: «Нет», и *как* можно считать, что сам Иоанн есть Илия, которому до́лжно прийти, в согласии со сказанным у Малахии: «Вот, Я посылаю к вам Илию Фесвитянина, прежде чем придет великий и славный день Господа, и он восстановит сердце отца к сыну и сердце человека к ближнему его, дабы Я не пришел и не разрушил земли этой до основания» (Мал. 4,5)? И слово ангела Господа, которого Захария увидел стоящим с правой стороны жертвенника кадильного, обращенное к нему, являет нечто близкое словам Малахии, ибо гласит: «Жена твоя Елизавета родит тебе сына, и наречешь ему имя “Иоанн”», и чуть далее: «он придет пред лицом Его в духе и силе Илии, дабы обратить сердца отцов к детям, а непокорных — к разумению праведников, дабы представить Господу народ подготовленный» (Лк. 1,11–17).

Что касается первого, то кто-нибудь скажет, что Иоанн, будучи Илией, не знал самого себя, и, пожалуй, этим воспол-

---

[49] Деян. 5,36: «Незадолго до этого явился Февда, выдавая себя за кого-то великого, и к нему пристало около 400 человек, но он был убит...». См. также: *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. XX, 5.

зуются те, кто выводит отсюда учение о перевоплощении (μετενσωματώσις)[50], как если бы душа переодевала тела и совсем не помнила о предыдущих жизнях. Они же скажут, что и некоторые из иудеев, принимая это учение, говорили о Спасителе как об одном из древних пророков[51], восставшем не из могилы, но через рождение. Ибо как можно было бы считать Его одним из пророков, восставшим из мертвых, если ясно указано, что мать Его — Мария, а отцом считается плотник Иосиф[52]? И они же, ссылаясь на речение из Книги Бытия: «Истреблю все восставшее (πᾶσαν τὴν ἐξανάστασιν)[53]» (Быт. 7,4), приведут в замешательство того, кто, обратившись к этому учению, задумает опровергнуть обманчивую убедительность иных выводов из Писания.

6.11 Однако какой-нибудь экклесиастик[54], отвергая учение о перевоплощении как ложное и не принимая того, что душа Иоанна была некогда душой Илии, укажет, что в вышеупомянутых словах ангела по поводу рождения Иоанна: «И он придет пред лицом Его в духе и силе Илии, дабы обратить сердца отцов к детям», названа не душа Илии, но дух и сила; а что дух есть нечто иное, чем душа, а сила не есть дух или душа — он сумеет показать на примере бесчисленного множества писаний, говорить о чем было бы сейчас неуместно, чтобы не уклониться полностью от рассуждения. Теперь же, по поводу различия силы и духа, будет достаточно указать на речение «Святой Дух придет к тебе, и сила Всевышнего осенит тебя» (Лк. 1,35), а по поводу того, что дух, обретающийся в пророках, дан им от Бога и называется как бы их достоянием — на речение «духи пророков по-

---

50 Например, Василид; см.: *Климент Александрийский*. Извлечения из Теодота. 28.

51 Лк. 9,19.

52 Мф. 13,55.

53 Приводится цитата из *Септуагинты*, где Бог предупреждает Ноя, что через несколько дней случится потоп и будет уничтожено все восставшее, «которое Я сотворил» (ἣν ἐποίησα); однако ко времени Нового Завета ἀνάστασις приобретает устойчивое значение «воскресения из мертвых», и те, с кем полемизирует Ориген, понимают приведенную цитату именно в этом смысле, находя в ней поддержку учения о метемпсихозе.

54 ὁ ἐκκλησιαστικός — «призванный», вступивший в сообщество христиан, в отличие от ὁ αἱρετικός, т. е. избравшего особое учение, «еретика».

слушны пророкам» (1Кор. 14,32), а также на слова «опочил дух Илии на Елисее» (4Цар. 2,15). Таким образом, нет ничего нелепого в том, чтобы быть Иоанну обращающим сердца отцов к детям в духе и силе Илии, и вот почему о том, кто должен прийти, говорится как о духе Илии.

Увещевая своих противников, он воспользуется и таким рассуждением: если Бог всего, будучи расположен к святым, становится их Богом, так что называет Себя «Богом Авраама, Богом Исаака и Богом Иакова» (Исх. 3,6), то насколько более возможно, что дружественный пророкам Святой Дух будет называться их духом, так что означенный Дух будет духом Илии и духом Исайи? И этот же экклесиастик скажет, что полагавшие Иисуса восставшим из мертвых пророком могли обмануться как в отношении упомянутого учения, так и в отношении признания Иисуса одним из пророков; кроме того, они могли думать — при том, что ошибались, считая Его пророком, и мнили нечто ложное, не зная Его предполагаемого отца и действительной матери — что Он восстал из могилы. И в отношении сказанного в Книге Бытия о «восставшем» он также будет возражать, ссылаясь на речение «Восстановил мне Бог другое семя вместо Авеля, которого убил Каин» (Быт. 4,25), ведь и здесь восстановление имеет место при рождении[55]. Наконец, он же, решая первоначальное затруднение иначе, чем принявший учение о перевоплощении, скажет, что вследствие всего только что приведенного можно на вполне разумном основании считать Иоанна Илией, который должен прийти; сам же Иоанн ответил священникам и левитам «нет», поскольку догадался о желании, заключенном в их вопросе. Ведь испытание, которому подвергают Иоанна священники и левиты, вовсе не имело намерения выяснить, присущ ли тот же самый дух обоим, а лишь то, является ли Иоанн самим Илией, который ныне возвратился, появившись, как и предполагали иудеи, без какого-либо рождения, о котором посланные из Иерусалима, вероятно, не знали. И на этот вопрос Иоанн справедливо отвечает «нет», ибо к ним пришел отнюдь

---

[55] Сторонники учения о перевоплощении тоже говорят о восстановлении через рождение, однако имеют в виду восстановление *того же самого*, тогда как в приведенной Оригеном цитате говорится о восстановлении *другого* семени.

не Илия, вернувшийся, сменивший тело и называющийся Иоанном.

6.12 Однако первый, чье намерение утвердить на основании всего этого учение о перевоплощении мы представили, будет продолжать исследовать это речение и скажет второму, что неправдоподобно, когда сын столь известного священника Захарии, родившийся вопреки всякому человеческому ожиданию на склоне лет обоих родителей, был бы неизвестен иудеям из Иерусалима и посланным ими священникам и левитам, не знавшим о таком его рождении, тем более что и Лука свидетельствует: «Напал страх на всех, живущих вокруг них» (ясно, что речь идет о Захарии и Елизавете) и «по всей горной Иудее говорилось обо всем этом» (Лк. 1,65). Если же не было неизвестным рождение Иоанна от Захарии, и все же иудеи из Иерусалима посылают священников и левитов спросить: «Ты Илия?», то очевидно, что они признавали учение о перевоплощении, полагая его истинно отцовским и не чуждым их таинствам. Следовательно, Иоанн потому говорит: «Я не Илия», что не знает своей предыдущей жизни.

6.13 Поскольку убедительность всего этого не покажется ничтожной, то экклесиастик вновь оспорит первого: разве подобает пророку, освещенному Духом и предсказанному Исайей[56], пророку, о рождении которого столь великий ангел[57] поведал еще до того, как оно случилось, пророку, который воспринял от полноты Христа, получил участие в столь великой благодати, постиг, что истина произошла через Иисуса Христа и поведал о единородном Боге, сущем в лоне Отца[58], — ошибаться, не зная, чего придерживаться насчет того, кем он был прежде? Ведь тогда до́лжно было ему признать, что он пребывает в неведении, и ни принимать, ни отрицать предложенное. Разве не было бы разумно, если Иоанн, в то время как многими это учение одобрялось, подумал насчет себя, что душа его некогда могла быть в Илии? И что касается истории о таинствах, экклесиастик предложит первому спросить у тех, кого евреи считают знатоками

---

[56] Ис. 40,3; Ин. 1,23.

[57] Лк. 1,13; с Захарией говорил Гавриил — один из семи архангелов.

[58] Ин. 1,16–18.

тайных учений, есть ли у них некое подобное учение, и если вдруг откроется, что ничего похожего нет, то, очевидно, развеется все рассуждение первого. Итак, экклесиастик ничуть не менее останется при прежнем решении, да еще и сам потребует представить намерение вопрошающих. Ведь если пославшие, как показано, знают Иоанна, родившегося от Захарии и Елизаветы, и тем более, если от посланных, мужей священнического рода, не было скрыто удивительное чадорождение в семье их знатного сородича Захарии, то *что* предполагая спрашивают они: «Ты Илия?», зная при этом, что Илия взят на небеса, и ожидая его пришествия? И, пожалуй, поскольку они ожидают, что перед свершением времен вначале придет Илия, а после него Христос, то спрашивают, выражаясь в большей мере как бы метафорически: ты ли тот, кто провозвещает речь, предваряющую пришествие Христа и свершение времен? И на это он вполне разумно отвечает: «Нет»[59].

6.14 Кроме того, по поводу изысканий первого, старающегося доказать, что не было скрыто от священников столь выдающееся рождение Иоанна и ссылающегося при этом на речение «по всей горной Иудее говорилось обо всем этом», экклесиастик скажет, что и насчет Спасителя многие пребывали в подобном заблуждении, ведь когда Господь, будучи в Кесарии Филипповой, обращается к ученикам с вопросом, они отвечают Ему: «Одни считали Тебя Иоанном Крестителем, другие — Илией, третьи — Иеремией или одним из пророков» (Мф. 16,14). Да и Ирод, говоря: «Это Иоанн, которого я обезглавил, восстал из мертвых» (Мк. 6,16)[60], судя по всему, не знал того, что утверждалось другими: «Разве Он не сын плотника? Разве мать Его не зовут Марией, а братьев — Иаков, Иосиф, Симон и Иуда? И разве сестры Его не все между нами?» (Мф. 13,55). Поэтому нет ничего удивительного в том, что, как в случае со Спасителем многие знали о Его рождении от Марии, другие же пребывали в заблуждении, так и в случае с Иоанном — от одних не было скрыто его рождение от Захарии, другие же недоумевали, не долгожданный ли Илия

---

59 Он отвечает «нет», потому что «свершение времен» наступит при втором пришествии Христа.

60 Речь идет о реакции Ирода на слухи об Иисусе.

явился как Иоанн (и ничуть не более уместно пребывать в сомнении насчет Иоанна, не Илия ли он, нежели насчет Спасителя, не Иоанн ли Он). Ведь если принять, что черты Илии были известны им не через чувственное восприятие, но только из слов, ибо сказано о нем: «Муж волосатый и кожаным поясом подпоясанный по чреслам своим» (4Цар. 1,8), облик же Иоанна был, пожалуй, известен и ничуть не походил на черты Иисуса, то нисколько не менее правдоподобно придерживаться мнения, что Иоанн восстал из мертвых, переименовавшись Иисусом[61].

Что касается переименования, здесь все загадочно: я и не знаю, чем движимы евреи, когда утверждают, что Финеес, сын Елеазара, который, по общему мнению, дожил до времени многих судей — как мы прочли в Книге Судей[62] — есть сам Илия; и что в Книге Чисел ему возвещено бессмертие через данный ему завет мира, ибо он, возревновав за сынов Израиля и движимый божественной ревностью, пронзил медианитянку и израильтянина, и успокоил гнев Господа, как и написано: «Финеес, сын Елеазара, сына Ааронова, успокоил гнев Мой, возревновав за сынов Израиля ревностью Моей» (Числ. 25,11)[63]. Так что ничуть не удивительно, что они, принимая Финееса и Илию за одно и то же лицо (а разумно ли говорить так, или нет — не это предлежит нам ныне исследовать), сочли, что Иоанн и Иисус тоже суть одно лицо. Или же они сомневались насчет этого и желали узнать, не есть ли Иоанн и Илия один и тот же человек.

Прежде всего остального до́лжно тщательнее рассмотреть и еще более исследовать учение о сущности души, ее изначальном состоянии, ее вхождении в земное тело, разделении душ по отдельным жизням, удалении их отсюда; далее, позволено ли ей вторично входить в тело, или нет; в течение того же периода и при том же распорядке[64], или нет; в то же самое тело,

---

61 Однако нужно напомнить, что облик Иоанна был схож с обликом Илии: «Сам Иоанн имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих» (Мф. 3,4).

62 Суд. 20,28.

63 См. также Числ. 25,12–13: «Посему скажи: вот, Я даю ему Мой завет мира, и будет он ему и потомству его заветом священства вечного».

64 ἡ διακόσμησις, в стоической философии этим термином обозначается новый порядок вещей, возникающий после мирового пожара.

или в другое; и если в то же самое, то при том же подлежащем (ὑποκείμενον) и измененном качестве (ποιότητα), или же и подлежащее, и качество останутся теми же[65]; и, наконец, всегда ли душа будет пользоваться одним и тем же телом, или сменит его. Потребуется также исследовать, что вообще представляет собой перевоплощение (μετενσωμάτωσις) и чем оно отличается от воплощения (ἐνσωμάτωσις), и следует ли из учения о перевоплощении бессмертие космоса. Кроме того, необходимо представить рассуждения тех, кто, опираясь на Писание, намерены сеять душу в тело[66], а также необходимо рассмотреть следствия из этого. И вообще, учение о душе, будучи весьма труднообъяснимым, должно быть составлено на основании разрозненных мест Писания и представлено в отдельном сочинении[67]. Поэтому теперь, закончив изыскания по поводу Илии и Иоанна и коротко рассмотрев эту проблему, обратимся к последующему.

«Пророк ли ты? И ответил он: "Нет"» (Ин. 1,21)

6.15 Поскольку закон и пророки до Иоанна[68], то как же иначе назовем мы его, если не пророком? И так как отец его, Захария, исполнившись Святого Духа, прорицает: «И ты, дитя, наречешься пророком Всевышнего и предыдешь пред лицом Господа готовить пути Его» (Лк. 1,76), то разве только кто-нибудь ухватится за то, что сказано «наречешься», а не «будешь», тем более что считающим Иоанна пророком Спаситель сказал: «Что же смотреть ходили вы? Пророка? Да, говорю вам, и более, чем пророка» (Мф. 11,9). Но должно быть замечено, что слова «да, говорю вам» относятся к тому, что Иоанн пророк, и вовсе не отрицают этого. Если же к тому, что он пророк, Спасителем добавлено «более, чем пророк», то почему, в самом деле, священникам и левитам, спрашивающим у него: «Пророк ли ты?», Иоанн ответил: «Нет»?

---

[65] Смысл, который Ориген вкладывает в слово «подлежащее», проясняется в связи с дальнейшим упоминанием «качества»: речь идет о свойстве и его носителе, т. е. лежащем в основании. В сумме подлежащее и качество дают полную характеристику тела, а добавив душу, мы получаем живое существо.

[66] Речь идет о гностиках; по поводу «сеяния» см. кн. 2,21.

[67] В составе работ Оригена подобное сочинение не упоминается.

[68] Мф. 11,13.

В ответ на это до́лжно сказать, что выражение «Пророк ли ты?» не тождественно выражению «пророк ли ты?»[69], и нечто подобное мы уже рассматривали, выяснив тогда различие между выражениями «Бог» и «бог», а также «Слово» и «слово»[70]. Ведь поскольку во «Второзаконии» было написано: «Господь Бог ваш воздвигнет вам Пророка из братьев ваших, как я; и вы услышите Его, и будет так, что всякая душа, которая не послушает Пророка Того, истребится из народа Его» (Втор. 18,15), ожидался некий исключительный Пророк, выполняющий подобное Моисееву посредничество между Богом и людьми и получивший от Бога новый завет для научающихся, и о каждом из пророков народ Израиля знал, что никто из них не есть предсказанный Моисеем. И как в отношении Иоанна сомневались, не Христос ли он, точно так же сомневались по поводу того, не «Пророк» ли он. И неудивительно, что они не знали, что Христос и Пророк есть одно и то же лицо, если сомневались насчет Иоанна, не Помазанник ли он, ведь из этого сомнения совершенно последовательно вытекает их незнание того, что Христос есть Пророк.

Но от многих скрыто различие между выражениями «Пророк» и «пророк», как, например, от Гераклеона, который ведет такие речи, что де *Иоанн признал, что он не Помазанник, но и не пророк, и не Илия*. Однако принимая подобное, он должен исследовать то, что кроется в соответствующих местах повествования, и уж тогда или верным окажется, что Иоанн и не пророк, и не Илия, или нет. Гераклеон же, пренебрегши этими местами, в оставленных им «Заметках» не исследовал столь важные вопросы, в дальнейшем сказав о них весьма немногое и без всякой проверки. Об этом мы вскоре скажем[71].

«Тогда сказали они ему: “Кто ты — чтобы дать нам ответ пославшим нас? Что скажешь о себе самом?”» (Ин. 1,22)

6.16 Смысл того, что говорят посланные, таков: то именно, что мы предполагали услышать, придя к тебе, оказалось неверным, по-

---

[69] См. выше гл. 7 и примечание.

[70] См. кн. 2,2.

[71] См. ниже гл. 20.

сле этого остается услышать от тебя — кто же ты, чтобы возвестить твой ответ пославшим нас...[72]

«И сказал он: Я глас вопиющего в пустыне: “Сделайте прямым путь Господа”, как сказал пророк Исайя» (Ин. 1,23)

6.17 Как вполне справедливо, что Сын Бога пользуется словом, будучи ничем иным, как Словом (ибо Он и есть Слово, Которое было в начале у Бога и Которое есть Бог), точно так же и Иоанн, служитель этого Слова, будучи — если мы правильно поняли Писание — ничем иным, как гласом, пользуется гласом, указывающим на Слово?[73] В самом деле, он, услышав пророчество Исайи о себе, говорит, что является гласом, однако не «вопиющим в пустыне», но «вопиющего в пустыне», стоящего и восклицающего: «Если кто жаждет, пусть придет ко мне и пьет» (Ин. 7,37), говорящего: «Сделайте прямым путь Господа, ровными сделайте стези Его; всякая пропасть будет наполнена, всякая гора и холм будут принижены, и все кривизны обратятся в прямое» (Ис. 40,3). Поэтому как написано в «Исходе», что Бог сказал Моисею: «Вот, Я дал тебя богом фараону, и Аарон, брат твой, будет твоим пророком» (Исх. 7,1), то же самое — хотя и не во всех отношениях — до́лжно думать о сущем в начале Слове-Боге и Иоанне, ибо последний был гласом, способным показать и проповедать это Слово. Именно поэтому весьма последовательно, что не иное наказание наложено на Захарию, сказавшего ангелу: «Как я узнаю это? Ведь я стар, а жена моя влачит дни свои», но лишение речи (τῆς φωνῆς), вследствие неверия в рождение гласа (τῆς φωνῆς), как сказано Гавриилом: «Вот, ты будешь молчать и не сможешь говорить, покуда не придет день тот, ибо ты не поверил словам моим, которые исполнятся в надлежащее время» (Лк. 1,18–20). И этот же Захария, когда, «потребовав дощечку, написал: “Иоанн — имя ему”, и все удивились», вновь обрел речь: «И тотчас разрешились уста его и язык, и он заговорил, благословляя Бога» (Лк. 1,63–64).

---

[72] Дальнейшая часть толкования на Ин. 1,22 утрачена.

[73] См. кн. 2,32.

6.18 Подобно тому как мы разьяснили предмет, когда размышляли над тем, как нужно понимать, что Сын Бога есть Слово, точно так же и в подобающем соответствии до́лжно понять, что Иоанн, поскольку «он пришел для свидетельства», будучи «человеком посланным от Бога» и «дабы все уверовали через него» (Ин. 1,6–7), есть глас, единственный сумевший по достоинству вместить возвещаемое Слово. В особенности же мы поймем это, если припомним предложенное ранее разъяснение речения «Он есть тот, о ком написано: «Вот, Я посылаю ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобой» (Мф. 11,10), когда излагали другое: «Дабы все уверовали через него»[74].

Замечательно, что он есть глас не «говорящего в пустыне», но «вопиющего в пустыне», ибо вопиющий: «Сделайте прямым путь Господа», в то же время и говорит, тогда как вполне возможно говорить это, не вопия. Однако он кричит и восклицает, чтобы находящиеся далеко услышали говорящего и чтобы плохо слушающие поняли величие сказанного, возвещенного великим гласом, тем самым приходя на помощь отступившим от Бога и потерявшим остроту слуха. Вот почему «Иисус стоял и восклицал: “Если кто жаждет, пусть придет ко Мне и пьет”», вот почему «Иоанн свидетельствует о Нем и восклицает» (Ин. 1,15), наконец, вот почему Бог велит Исайе кричать: «Глас говорящего: “Кричи”, и я сказал: “Что мне кричать?”» (Ис. 40,6). Но если духовный глас молящих не будет очень громким и не кратким, если они не усилят свой зов и крик, то и тогда услышит их Бог, как Он услышал Моисея: «Что ты взываешь ко Мне?» (Исх. 14,15)? Ведь Моисей взывал не чувственно (ничего подобного в «Исходе» не написано), но пронзительным голосом, слышимым единственно Богом, он обратился к Нему в молитве. Потому и Давид говорит: «Воззвал я голосом моим к Господу, и Он услышал меня» (Пс. 76,2). Необходим, конечно же, глас вопиющего в пустыне, чтобы душа, лишенная Бога и не имеющая истины (а что другое более тягостно, чем отсутствие Бога в душе,

---

[74] Фрагмент, на который ссылается Ориген, содержался, видимо, в утраченной третьей книге, поскольку вторая заканчивается обещанием перейти к толкованию на Ин. 1,7; см. кн. 2,37.

лишенной всяческой добродетели?), вследствие неровности поступи нуждающаяся в поучении, была призвана к выпрямлению пути Господа. Однако любой путь выпрямляет лишь тот, кто никоим образом не подражает кривизне пути змея, противоположный же ему, напротив, искажает пути. Вот почему последний вместе с ему подобными порицается: «Почему вы извращаете прямые пути Господа?» (Деян. 13,10).

6.19 Путь Господа выпрямляется двояко: посредством теории, разъясняемой в истине и без примеси лжи, и посредством практики, следующей за здравым рассмотрением (θεωρίαν) того, что должно быть сделано, так что выполненное действие соответствует здравому учению о должных деяниях. И чтобы нам более точно понять выражение: «Сделайте прямым путь Господа», будет как раз вовремя представить речение из «Притч»: «Не уклоняйся ни вправо, ни влево» (Притч. 4,27), ибо уклоняющийся в ту или иную сторону потерял прямоту, и тот, кто нарушает прямизну пути, уже недостоин попечения: «Потому что праведный Господь возлюбил праведность и узрел пред лицом Своим прямоту» (Пс. 10,7). И Он освещает то, что видит — вот почему опекаемый Им, получая от этой опеки пользу, говорит: «Обозначился нам свет лица Твоего, Господи» (Пс. 4,7). Поэтому следуя сказанному Иеремией, остановимся же и мы на путях наших[75], и, оглянувшись, расспросим о вечных путях Господа, и увидим, каков благой путь, и пойдем по нему! Точно так же апостолы остановились и спросили о вечных путях Господа у отцов и пророков, и рассмотрев их писания, позднее, поразмыслив, увидели тот благой путь — Иисуса Христа, сказавшего: «Я есмь путь» (Ин. 14,6), и пошли по нему. Благой же путь тот, что ведет к благому Отцу и благого человека, вынесшего благое из сокровищницы благ[76], и благого и верного слугу[77]. Однако тесен этот путь, так что многие, и весьма тучные (μεγαλοσάρκων), не вмещаются идти по нему, и путь суживается из-за них, силящихся вступить на него, ведь не сказано «узкий», но «суженный»[78].

---

[75] Иер. 6,16: «Остановитесь на путях ваших и рассмотрите, и расспросите о путях древних, где путь добрый, и идите по нему, и найдете покой душам вашим».

[76] Лк. 6,45.

[77] Мф. 25,21.

[78] Мф. 7,14: «Тесны врата и сужен путь, ведущий к жизни».

Сужает же этот живой путь, чувствующий особенности ступающего, тот, кто не снял обуви со своих ног, не понимая, что «место», на которое он встал или по которому ступает, «есть земля святая» (Исх. 3,5). И путь приведет к жизни, будучи сказавшим: «Я есмь жизнь» (Ин. 14,6). Ведь Спаситель, в Котором обретается всяческая добродетель, дан через многие представления (ταῖς ἐπινοίας πολύς), и поэтому для того, кто еще не достиг цели, но только продвигается, Он — путь, а для того, кто уже сбросил с себя все мертвенное, Он — жизнь. Идущий по этому пути получает наставление не брать с собой ничего, потому что есть здесь и хлеб, и все, что нужно для жизни[79], и поскольку не может здесь быть врагов, то не нужен ему даже посох; кроме того, он не нуждается в обуви, ибо земля эта — святая.

6.20 Речение «я глас вопиющего в пустыне» и далее может, однако же, означать: я тот, о ком написано «глас вопиющего», как если бы Иоанн и был вопиющим, и глас его вопил в пустыне: «Сделайте прямым путь Господа».

Гераклеон же, злословя Иоанна и пророков, утверждает, что *Спаситель есть Слово; глас, что в пустыне, представлен образом Иоанна; а весь пророческий чин — отзвук (ἦχος)*[80]. Но дóлжно сказать ему, что как «если труба издает неясный звук, то никто не приготовится к сражению» (1Кор. 14,8), и если обретший гносис таинств или пророчества, но не имеющий любви, стал медью звенящей или кимвалом бряцающим[81], так и глас пророческий — если он есть не что иное, как отзвук, то почему же Спаситель отсылает нас к нему, говоря: «Исследуйте Писание, ибо в нем вы полагаете иметь жизнь вечную, и оно свидетельствует» (Ин. 5,39), а также: «Если вы верите Моисею, то и Мне поверили бы, ибо он обо Мне писал» (Ин. 5,46), и еще: «Хорошо пророчествовал о вас Исайя: "Народ этот губами почитает Меня"» (Мф. 15,7)[82]? Ибо я не знаю, примет ли кто-нибудь как разумное, что Спаситель восхваляет бессмысленный (ἄσημον) отзвук, и можно ли руководствуясь Писанием — к которому нас

---

79 Мк. 6,8.

80 ὁ ἦχος — «эхо», «отзвук».

81 1Кор. 13,1.

82 Ис. 29,13: «Народ этот губами почитает Меня... сердце же его далеко отстоит от Меня».

отослали — как гласом трубы, подготовиться к сражению с противными силами, если этот глас есть неясный отзвук? Каким же образом, если пророки не имели любви и были поэтому медью звенящей или кимвалом бряцающим, Господь отсылает за обретением помощи к их — как сочли те[83] — отзвуку? И я не знаю, как он, без всякой подготовки, вдруг открывает, что *глас, будучи более близок Слову, становится словом*, как если бы женщина переменялась в мужчину[84]. И как некто имеющий силу выставлять догматы, быть достойным доверия и преуспевания, он утверждает, что отзвуку *предстоит изменение в глас, тем самым давая место ученика гласу, переходящему в слово, место же слуги — тому, что из отзвука переходит в глас.* Если бы он привнес в эти построения хоть какую-нибудь убедительность, мы постарались бы опровергнуть их, теперь же для опровержения достаточно будет безоговорочного отрицания.

Теперь давай рассмотрим то, рассмотрение чего выше мы отложили, а именно: чем движим Иоанн в своих ответах[85]. Согласно Гераклеону, Спаситель говорит об Иоанне, что он и пророк, и Илия, сам же Иоанн отрицает и то, и другое. *Когда Спаситель называет его пророком и Илией, то учит не о нем, но о том, что окружает его (οὐκ αὐτὸν ἀλλὰ τὰ περὶ αὐτόν[86]), когда же называет его бóльшим, чем пророки и среди рожденных женами[87], то характеризует Иоанна, сам же Иоанн, отвечая, говорит о себе, но не о том, что окружает его.* Насколько мы сумели подвергнуть все это испытанию, не оставив без внимания ни одно из приведенных определений, дабы сопоставить их с дальнейшими выводами Гераклеона, на самом деле он не имеет права утверждать то, что желает. Ибо он даже походя не пытается объяснить, почему в отношении того, что вокруг него, Иоанн есть Илия и пророк, а в отношении себя — глас вопиющего в пустыне. Однако он поль-

---

83 То есть Гераклеон и его единомышленники.

84 В гностической литературе присутствует мотив обращения женщины в мужчину, например, в «Евангелии от Фомы» (118), где Иисус говорит: «Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в царствие небесное».

85 См. концовку главы 15.

86 «То, что вокруг него» или (в переносном смысле) «то, что имеет отношение (касательство) к нему».

87 Мф. 11,9–11.

зуется примером: то, что окружает его, было как бы его одеянием, отличающимся от него, и если бы его не спрашивали о том, является ли он этим одеянием, то он ответил бы: «Да». Но из его слов я никак не могу понять, почему Илия, который должен прийти, есть одеяние Иоанна. Что же касается нас, то так же, как мы сумели объяснить слова «в духе и силе Илии», точно так можно, пожалуй, говорить, что дух Илии есть одеяние души Иоанна.

6.21 Желая затем показать, почему посланные от иудеев и обратившиеся к Иоанну с вопросами были священниками и левитами, Гераклеон неплохо говорит: Потому что им, пребывающим при Боге, подобало заботиться об этом и расспрашивать, но необдуманно добавляет: Так как и сам Иоанн был из рода левитов. Однако оспаривая это, мы уже выяснили[88], что если бы посланные знали об Иоанне и о его рождении, то разве уместно было бы спрашивать у него, Илия ли он? И опять же, не придавая особого значения прибавлению артикля в вопросе «Пророк ли ты?», Гераклеон говорит, что они спросили у него, пророк ли он, желая поставить вопрос более общо. Насколько я выяснил, не только Гераклеон, но и все инакомыслящие (οἱ ἑτερόδοξοι), не в состоянии различить простой двусмысленности: приняв, что Иоанн больше Илии и всех пророков, поскольку сказано: «Нет никого больше Иоанна среди рожденных от женщин» (Мф. 11,11), они не видят, что это речение двояко может быть истинным: или в том смысле, что Иоанн больше всех, или же в том смысле, что есть некоторые равные ему. Ибо несомненно, что есть многие пророки, равные ему, и что вследствие данной ему благодати нет никого большего, чем он. Гераклеон же полагает, что «больший» поставлено из-за пророчества Исайи, ибо еще никто из когда-либо пророчивших не удостаивался от Бога такой чести. Воистину, презирая завет, названный древним, и не исследовав пророчества об Илии, Гераклеон дерзнул сказать подобное, ведь и об Илии пророчествовал Малахия: «Вот, Я посылаю вам Илию Фесвитянина, и он восстановит сердце отца к сыну» (Мал. 4,5). И Иосия, как мы прочли в третьей книге Царств был напророчен по имени пророком, пришедшим из Иудеи и сказавшим в присутствии Иеровоама: «Жертвенник, так говорит

[88] См. начало гл. 12 и гл. 14.

Господь: "Вот, рождается сын дому Давида, имя ему — Иосия"» (3Цар. 13,1–3). А некоторые говорят, что и Самсон был напророчен Иаковом, сказавшим: «Дан будет судить свой народ, как и единое племя Израиля» (Быт. 49,16), ведь Самсон, который судил Израиль, был из колена Дана[89]. Пусть это будет сказано ради уличения поспешности положения, что никто, кроме Иоанна, не был напророчен, выдвинутого тем, кто желал таким образом объяснить речение «Я глас вопиющего в пустыне».

«И посланные были из фарисеев. И они спросили его, и сказали ему: "Что же ты крестишь, если ты ни Помазанник, ни Илия и ни Пророк?"» (Ин. 1,24)

6.22 Те, кто послал из Иерусалима священников и левитов, спрашивавших Иоанна, узнав, кем он не был и кто он есть, самым подобающим образом умолкают, в своем молчании как бы внутренне принимая сказанное и соглашаясь, что гласу вопиющего в пустыне подобает крестить ради выпрямления пути Господа. Фарисеи же, будучи в полном соответствии со своим именем «разобщающими» и мятежниками[90], показывают иной склад мысли, нежели иудеи из метрополии и исполнители богослужения, священники и левиты, ибо они послали, чтобы с бранью и, насколько это от них зависит, препятствуя крещению, спросить: «Что же ты крестишь, если ты ни Помазанник, ни Илия и ни Пророк?» И если бы мы связали в одно целое написанное в Евангелиях, то, пожалуй, отметили бы, что теперь они говорят так, но чуть позднее, додумавшись — уж и не знаю как — креститься, услышали от Иоанна: «Порождения ехидны, кто надоумил вас бежать от будущего гнева? Сотворите же плод достойный раскаяния» (Мф. 3,7). Согласно Матфею, Креститель сказал это, когда увидел многих фарисеев и саддукеев, идущих к крещению, но, несомненно, не имеющих плодов раскаяния и по-фарисейски похваляющихся тем, что их отец Авраам; вот почему Иоанн, как приобщенный Святого Духа, ругает их, будучи одержим гневом Илии. Ибо это слово порицающее: «Не думайте говорить в себе: «Отец у нас Авраам» (Мф. 3,9), но вместе с тем Иоанн говорит им и поучающее слово: что их, не верящих и из-

[89] Суд. 13,2.
[90] *Lagarde*. Op. cit. P. 61.

за каменных сердец названных «камнями», Бог может обратить из камней в детей Авраама — ведь они были в глазах пророка и не избегли его божественного взора, почему он и сказал: «Говорю вам, что может Бог из камней этих воздвигнуть детей Аврааму» (Мф. 3,9). И поскольку они идут к крещению, не сотворив плода достойного раскаяния, весьма подобающе он говорит им: «Уже и секира лежит при корне деревьев, ибо всякое дерево, не дающее доброго плода, вырубается и бросается в огонь» (Мф. 3,10), как бы прямо им возвещая: поскольку вы пришли к крещению, не сотворив плода достойного раскаяния, вы есть дерево, не принесшее доброго плода, которое будет срублено острейшим и быстрейшим мечом живого Слова, действенного и более острого, «чем всякий обоюдоострый меч» (Евр. 4,12).

6.23 Показал и Лука хвастовство фарисеев: «Два человека вошли в храм помолиться, один — фарисей, другой — мытарь. И фарисей, встав, молился о себе так: “Боже, благодарю Тебя, что я не таков, как остальные люди, грабители, беззаконники, прелюбодеи или же как этот мытарь”» (Лк. 18,10). И вот, вследствие таких слов мытарь отправляется домой более оправданным, чем фарисей, и Лука прибавляет, что всякий, возвышающий сам себя, будет унижен[91]. Действительно, как лицемеры (согласно обличительным словам Спасителя к ним[92]) идут они к крещению, не скрыв от Крестителя, что имеют яд ехидн и аспидов под языками своими: «Яд аспидов на губах их» (Пс. 139,4).

Воистину, речение «Нравом они подобны змею»[93] подтвердилось в раздраженности их вопроса: «Что же ты крестишь, если ты ни Помазанник, ни Илия и ни Пророк?». Им, считающим, что Христос, Илия и Пророк крестят, а глас вопиющего в пустыне не получил права крестить, я бы сказал: Эй, вы! Не кротко расспрашиваете вы ангела, посланного пред лицом Христа подготовить путь Его пред Ним[94], не зная совершенных таинств, связанных с Ним, ибо Помазанник, будучи Иисусом и «Пророком», Сам не крестил — хотя бы вам это не нравилось, — но ученики Его[95].

---

[91] Лк. 18,14.

[92] Мф. 23,13.

[93] Пс. 57,5; цитата взята из *Септуагинты*.

[94] Мк. 1,2.

[95] Ин. 4,2.

Откуда же вам стало известно, что Илия, который должен прийти, крестит? Ведь он не был крестящим и тогда, когда во времена Ахава дрова при жертвеннике должны были быть омыты, дабы возжечься и дабы так открылся Господь[96]? Ибо он приказывает священникам сделать это не единожды, но говорит: «Повторите», и они повторили, и говорит: «Сделайте то же в третий раз», и они сделали (3Цар. 18,34). Но, таким образом, если он не сам крестил[97], а уступил это дело другим, то разве следует из пророчества Малахии[98], что, придя, Илия должен крестить? И не Христос крестит в воде, но ученики Его, а Сам Он крестит в Духе Святом и огне[99].

Гераклеон же, приняв за нечто здравое мысль фарисеев о том, что *дóлжно крестить Христу, Илии и всякому пророку*, тем самым утверждает, что только им дóлжно крестить, однако он опровергается только что сказанным нами, а в особенности тем, что говорит о пророках вообще, ибо он не может указать хотя бы одного из них, кто бы крестил. Однако не неубедительно он прибавляет, что *фарисеи спрашивают, движимые своей хитростью, но вовсе не желая научиться*.

6.24 Поскольку нам представляется необходимым сопоставлять ныне рассматриваемые речения с подобными им, взятыми из Евангелий, и поступать так до конца в отношении каждого из речений, дабы указать на созвучие того, что кажется противоречащим, и, равным образом, объяснить своеобразие каждого речения, давай сделаем это и теперь. Ведь у Иоанна-ученика[100] от лица Крестителя говорится: «Глас вопиющего в пустыне: “Сделайте прямым путь Господа”», а у Марка, как начало благовествования Иисуса Христа, согласующееся со словами Исайи, представлено следующее: «Начало благовествования Иисуса Христа, как написано у пророка Исайи[101]: “Вот, Я посылаю ангела Моего

96 3Цар. 18,20–39.

97 βαπτίζω — «погружать», «обливать» и в Новом Завете — «крестить».

98 Мал. 4,5.

99 Мф. 3,11; Лк. 3,16.

100 То есть евангелиста Иоанна, одного из учеников Христа.

101 В греческом тексте «Евангелия от Марка» стоит имя Исайи, хотя первая часть следующих слов принадлежат Малахии, поэтому в Синодальном переводе принимается другое чтение: «как сказано у пророков».

пред лицом Твоим, который подготовит путь Твой. Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господа, прямыми сделайте стези Его"» (Мк. 1,1–3). Здесь нет слов «сделайте прямым путь Господа», каковые представлены у Иоанна[102]. Поэтому Иоанн, пожалуй, сократив речение: «Приготовьте путь Господа, прямыми сделайте стези Бога нашего» (Ис. 40,3), написал: «Сделайте прямым путь Господа»? А Марк свел воедино два пророчества, сказанные двумя пророками в различных местах Писания: «Как написано у пророка Исайи: "Вот, Я посылаю ангела Моего пред лицом Твоим, который подготовит путь Твой. Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господа, прямыми сделайте стези Его"». Ведь слова «глас вопиющего в пустыне» написаны Исайей сразу после повествования об Езекии, восставшем от болезни, речение же «вот, Я посылаю ангела Моего пред лицом Твоим» принадлежит Малахии. И что сделал Иоанн, сократив представленное речение, то же самое, но в отношении других слов, обнаружил Марк, ведь пророк говорит: «Подготовьте путь Господа, прямыми сделайте стези Бога нашего», но у Марка: «Подготовьте путь Господа, прямыми сделайте стези Его». И подобное же сокращение он дает в речении «Вот, Я посылаю ангела Моего пред лицом Твоим, который подготовит путь Твой», ибо здесь не представлены слова «предо Мной»[103].

6.25 Кроме того, исследуя речение: «Посланные были из числа фарисеев, и они спросили его» (Ин. 1,24), мы выставили вперед вопрос фарисеев, который как бы умалчивается Матфеем и имел место...[104] написанного: «Иоанн, увидев многих фарисеев и саддукеев, идущих к крещению, сказал: «Порождения ехидны» и т. д. (Мф. 3,7), ибо было бы последовательно вначале спросить, а уж затем прийти. И до́лжно заметить, что у Матфея идущие к Иоанну из Иерусалима, со всей Иудеи и из всех окрестностей Иордана ради крещения в реке Иордан и признающиеся в своих грехах не услышали от Крестителя никакого порицающего и обличающего слова, и только фарисеи и саддукеи, придя, услышали: «Порождения ехидны» и т. д.; у Марка же

[102] В рукописи ошибочно: «у Марка».

[103] Мал. 3,1: «Вот, Я посылаю ангела Моего, и он приготовит путь предо Мной»; в Евангелиях это речение представлено в ином виде; ср. Мф. 11,10; Лк. 7,27.

[104] Здесь в тексте лакуна.

Иоанн вообще не говорит ничего порицающего пришедшим к нему со всей Иудеи и из Иерусалима, принимающим от него крещение и исповедующимся в своих грехах, соответственно, не названы и фарисеи с саддукеями. И еще необходимо нам показать, что оба — и Матфей, и Марк — говорят, что, признаваясь в своих грехах, крестится весь Иерусалим, вся Иудея и все окрестности Иордана[105], или же вся земля Иудейская и все жители Иерусалима[106], однако фарисеев и саддукеев, пришедших к крещению, Матфей приводит как не признавшихся в своих грехах, и это есть подобающее и разумное основание услышанных ими слов: «Порождения ехидны».

6.26 Однако не думай, что не вовремя мы сопоставили сказанное в других Евангелиях, рассматривая относящееся к вопрошавшим Иоанна посланцам от фарисеев. Ведь если мы верно отнесли вопрос фарисеев, упомянутый Иоанном-учеником, к повествованию Матфея об их крещении, то было последовательным рассмотреть соответствующие места и представить обнаруженные результаты.

Подобно Марку, и Лука упоминает о «гласе вопиющего в пустыне» и от своего лица пишет: «Было слово Бога к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне, и он прошел все окрестности Иордана, проповедуя крещение покаяния ради отпущения грехов, как написано в книге слов пророка Исайи: «Глас вопиющего в пустыне: подготовьте путь Господа, прямыми сделайте стези Его». И Лука добавил продолжение этого пророчества: «всякая пропасть будет наполнена, всякая гора и холм будут принижены, кривизны станут прямыми и неровные пути будут гладкими, и узрит всякая плоть спасение Божие» (Лк. 3,2–6). Написав подобно Марку: «сделайте прямыми стези Его», Лука сокращает, как мы уже указали выше, речение: «Прямыми сделайте стези Бога нашего». Вместо слов «все кривизны выпрямятся» он использовал выражение без «все», поставив к тому же множественное число — «прямыми», вместо единственного — «прямое». Наконец, вместо «неровное будет гладким» он написал: «неровные пути будут гладкими», и, опустив «будет увидена слава Госпо-

105 Мф. 3,5.

106 Мк. 1,5.

да», поставил следующие за этим слова: «и узрит всякая плоть спасение Божие»[107]. Эти замечания, конечно же, годны для доказательства того, что евангелисты сокращают пророчества.

6.27 И еще должно быть замечено, что у Матфея слова «порождения ехидны» обращены к фарисеям и саддукеям, идущим к крещению и отличающимся от тех, кто, признав свои грехи, не слышит ничего подобного; Лука же пишет, что Иоанн обратился с этими словами к черни (ὄχλοις), пришедшей креститься у него, и, в отличие от Матфея, не разделяет крестящихся на два разряда[108]. Однако поскольку «чернь» сказано не в похвалу — как станет ясно каждому, кто рассмотрит это, — то он вполне справедливо приводит Крестителя говорящим черни: «Порождения ехидны» и т. д. Кроме того, фарисеям и саддукеям сказано: «сотворите» и далее в единственном числе: «плод достойный раскаяния» (Мф. 3,8), черни же говорится во множественном числе: «плоды достойные раскаяния» (Лк. 3,8). Ведь от фарисеев требуется исключительный плод раскаяния, не иной как достойный Сына и веры в Него, от черни же, не имеющей даже начатка благ, востребованы все плоды раскаяния, и потому им говорится во множественном числе. Сверх того, фарисеям сказано: «Не думайте говорить в себе: “Отец у нас Авраам”» (Мф. 3,9). Ибо чернь, надеясь приблизиться к божественному Слову, только теперь обретает начаток устремления к истине и поэтому начинает говорить в себе: «Отец у нас Авраам»[109], фарисеи же не начинают, но уже задолго до того мнят подобным образом. Но и те, и другие слышат, что дети Аврааму могут быть воздвигнуты и из вышеупомянутых камней[110], когда они восстанут от бесчувственности и мертвенности.

6.28 Однако заметь, что фарисеям, которые, согласно пророчеству: «Вы ели ложный плод» (Ос. 10,13), имеют плод, но ложный, говорится: «Всякое дерево, не приносящее хороший плод, выру-

---

[107] Ориген сравнивает текст Луки со словами Исайи, взятыми из *Септуагинты*.

[108] Лк. 3,7.

[109] В Евангелии от Луки (3,8) Иоанн обращается к черни со словами: «не начните говорить в себе...» и т. д., что не отражено в Синодальном переводе, дающем чтение тождественное соответствующему месту из Евангелия от Матфея: «не думайте говорить в себе» (3,9).

[110] См. гл. 22.

бается» (Мф. 3,10), черни же, вообще не приносящей плодов: «Всякое дерево, не приносящее плод, вырубается» (Лк. 3,9). Ибо одно, не имея плода, не имеет и хорошего плода, и потому достойно вырубки, другое же, имея плод, вовсе не имеет хорошего плода, и потому справедливо и его срубить секирой. Когда же мы более тщательно исследуем касающееся плодов, то обнаружим, что первоначальное возделывание земли, если и приносит плоды, то они не могут быть хорошими. Поэтому земледелец довольствуется тем, что поначалу обработка земли приносит лишь соответствующие плоды, но затем, путем сообразных земледельческому искусству очищений, вслед за этим первым он получит когда-нибудь и хорошие плоды. Да и закон указывает нам на такое понимание, когда говорит, что насаждающему что-либо до́лжно три года не снимать насаженное, оставляя его нетронутым, и не есть его плодов: «Три года не будете вы есть плод неснятый, на четвертый же год всякий плод будет святой, хвалимый Господом»[111] (Лев. 19,23). Итак, правильно, что без добавления «хороший» говорится черни: «Всякое дерево, не приносящее плод, вырубается и бросается в огонь». Но в еще большей мере древо, приносящее с самого начала одинаковый плод и не дающее хорошего плода, «вырубается и бросается в огонь», если после трехлетнего выведения оно и на четвертый год не даст плода святого, хвалимого Господом.

Если же покажется, что, сопоставляя сказанное в других Евангелиях, мы совершили отступление в речи, то мне представляется, что все это не неуместно и не чуждо настоящему исследованию. Ведь вслед за священниками и левитами, посланными из Иерусалима, чтобы спросить, кто он, и фарисеи посылают к Иоанну, выпытывая: «Что же ты крестишь, если ты ни Илия, ни Помазанник и ни Пророк?». Выяснив же это и впоследствии придя креститься, они, как пишет Матфей, слышат то, что соответствует их похвальбе и лицемерию. И поскольку нечто подобное было сказано и черни, до́лжно было произвести сравнение этих высказываний и добиться их ясности, так что сама последовательность изложения потребовала от нас рассмотреть большее число речений.

---

[111] И далее: «в пятый же год вы можете есть плоды его».

Кроме того, мы должны добавить к сказанному, что у Иоанна написано о двух разрядах посылающих: первые — священники и левиты, посылающие из Иерусалима, вторые — фарисеи, недоумевающие, почему он крестит. И мы отметили, что фарисеи, задав этот вопрос, впоследствии приходят креститься. Но тогда, быть может, прежде них это сделали иудеи из Иерусалима, раньше них пославшие и принявшие слова Иоанна, ведь, в самом деле, послав прежде фарисеев, они и приходят раньше? Ибо Иерусалим, вся Иудея и, соответственно, все окрестности Иордана крестились у него в реке Иордан, признаваясь в своих грехах, или, как говорит Лука[112]: «Приходила к нему вся страна Иудейская и все жители Иерусалима, и крестились у него в реке Иордан, признаваясь в своих грехах». Однако ни Матфей — фарисеев и саддукеев, которым говорится: «порождения ехидны», ни Лука — чернь, слышащую то же самое порицание, не приводят как признающихся в своих грехах.

6.29 Стоит задуматься, почему, в то время как весь город Иерусалим, вся Иудея и все окрестности Иордана крестятся Иоанном в Иордане, Спаситель говорит: «Пришел Иоанн Креститель: ни ест, ни пьет, и вы говорите: “Одержим демоном” (Лк. 7,33), а тем, кто спрашивает у Него: “Какой властью творишь это?”, говорит: “Спрошу и Я вас об одном, и если ответите Мне, то и Я вам отвечу, какой властью делаю это. Крещение Иоанна откуда было: от небес или от людей?”; они же подумали: “Если скажем, что от небес, то Он спросит, почему мы не поверили ему”»[113] (Мф. 21,23–25). Это затруднение решается следующим образом: как мы уже обнаружили, фарисеи, услышав слова «порождения ехидны» и не поверив Иоанну, приходят к крещению, очевидно, боясь черни и по лицемерию своему желая умыться[114], дабы не показаться противящимися другим. В самом деле, думая, что его крещение от людей, но не от небес, они боятся сказать это, дабы толпа не побила их камнями[115]; так что сказанное Спа-

[112] Ошибка Оригена: эти слова принадлежат Марку (Мк. 1,5).

[113] И далее: «А если сказать: «от людей», — боимся народа, ибо все почитают Иоанна за пророка» (Мф. 21,26).

[114] λούσασθαι — «умыться», «искупаться», т. е. здесь возможна игра слов: «креститься» и в то же время «умыться», в смысле «умыть руки».

[115] Лк. 20,6.

сителем фарисеям не противоречит написанному в Евангелиях о множестве людей, крестящихся у Иоанна. И, конечно же, от дерзости фарисейской они говорят, что Иоанн одержим демоном и что Иисус творит силами Вельзевула, начальствующего над демонами[116].

«Отвечал им Иоанн, говоря: “Я крещу в воде; между вами стоит Тот, Кого вы не знаете, идущий вслед за мной, и я недостоин развязать ремень сандалии Его”» (Ин. 1,26)

6.30 Гераклеон полагает, что, *отвечая, Иоанн говорит посланным от фарисеев не о том, о чем они спрашивали, но что сам хотел сказать, не замечая, что являет невежество пророка, раз уж будучи спрашиваем об одном, отвечает на другое. Ибо в беседе дóлжно остерегаться этого как ошибки.* Мы же утверждаем, что этот ответ по преимуществу относится к делу, ибо на вопрос: «Что же ты крестишь, если ты не Помазанник?», — как иначе дóлжно было ответить, нежели представив свое крещение как в большей мере телесное (σωματικώτερον)? Потому он и говорит: «Я крещу в воде». И сказав это в ответ на вопрос: «Что же ты крестишь?», на следующие за ним слова: «если ты не Помазанник» — он отвечает славословием изначальной сущности Христа (τῆς προηγουμένης οὐσίας), говоря, что в силу Своей божественности Он имеет могущество быть невидимым, присутствуя в то же время рядом с каждым человеком и пронизывая Собой весь целокупный мир, что и явлено в словах: «Между вами стоит»[117]. И поскольку ожидавшие Христа фарисеи не видели в Нем ничего столь великого, полагая, что Он всего лишь совершенный и святой человек, то Иоанн весьма умело обличает их незнание Его величия, добавляя к «между вами стоит» слова «Кого вы не знаете». Но дабы кто-нибудь не подумал, что невидимый и присутствующий при каждом человеке, а также во всем мире, есть некто иной, нежели вочеловечившийся, увиденный

---

[116] Лк. 11,15.

[117] См. кн. 2,35, где в связи с этими словами Иоанна проводится та же мысль, однако там говорится об изначальной ипостаси Христа (τὴν προηγουμένην ὑπόστασιν), что дает основание говорить о слабом разграничении понятий *сущность* и *ипостась* у Оригена.

на земле и вступивший в общение с людьми, Иоанн присоединяет к выражению «между вами стоит Тот, Кого вы не знаете» слова «идущий вслед за мной», то есть: Кто откроется после меня. Уразумев, что величие Христа намного превосходитего собственную природу — в отношении которой некоторые недоумевали, не есть ли он Христос, — желая поэтому показать, насколько отстает он от величия Помазанника, дабы кто-нибудь не подумал о нем больше, чем видит или слышит от него[118], он говорит: «и я недостоин развязать ремень сандалии Его». Тем самым он намекает, что не в силах разрешить и разъяснить слово о Его воплощении, как бы связанное и скрытое для непонимающих, так чтобы сказать нечто достойное о столь великом пришествии, сведенном к столь малому сроку.

6.31 Рассматривая речение «Я крещу в воде» не будет с нашей стороны неуместным представить слова других евангелистов, подобные этим и касающиеся того же предмета, и сравнить их с предлежащим. Итак, Матфей говорит: «Увидев многих фарисеев и саддукеев, идущих к крещению» и — вслед за словами порицания, которые мы уже рассмотрели — «Я крещу вас в воде в покаяние; идущий вслед за мной сильнее меня, и я не в силах нести сандалии Его; Он будет крестить вас в Духе Святом и в огне» (Мф. 3,11), и это созвучно слову Иоанна, в котором он признается посланным от фарисеев, что крестит в воде. Марк же говорит: «Проповедовал Иоанн, говоря: “Идет за мной более сильный, чем я, и я не в силах, склонившись, развязать ремень сандалий Его. Я крестил вас водой, Он же будет крестить вас Духом Святым”» (Мк. 1,7), и Иоанн проповедовал это, поучая все множество слушавших его. И Лука рассказывает, что в то время как весь народ ожидает и помышляет в сердцах своих об Иоанне, не Помазанник ли он, сам Иоанн ответил всем: «Я крещу вас водой; идет более сильный, чем я, и я не в силах развязать ремень сандалий Его; Он будет крестить вас в Духе Святом и огне» (Лк. 3,15).

6.32 Имея похожие речения четырех евангелистов, давай по возможности рассмотрим своеобразие мысли и отличия каждого, начав с принадлежащего Матфею, который, передают, раньше

[118] 2Кор. 12,6.

остальных дал Евангелие евреям, и именно тем из обрезанных, кто уверовал[119]. Итак, он говорит: «Я крещу вас в воде в покаяние», как бы очищая и отвращая от худшего и призывая к покаянию, ибо я пришел «представить Господу народ подготовленный» (Лк. 1,17) и через крещение покаяния устроить место для идущего вслед за мной; и Он, будучи во много раз сильнее меня, больше поможет вам, ибо Его крещение не телесное, но Дух Святой наполняет кающегося, и божественный огонь уничтожает все материальное и истребляет все землистое, причем не только в том, кто вместил его, но и в том, кто слушает имеющих его. И Тот, Кто сильнее меня и идет вслед за мной, настолько велик, что я не способен ни поднять, ни нести даже что-либо из одеяния крайних сил, окружающих Его, которые вовсе не выставлены открыто, так что первый встречный мог бы помыслить их. И я не знаю, о чем говорить: о великой ли своей немощи, которая из того, что окружает Помазанника, не в силах нести даже самое простое в сравнении с более значительным, или же о Его божественности, превосходящей все и более великой, чем весь мир. Ведь я, вместивший такую благодать, что удостоен пророчества, которое предсказало мое пребывание в жизни людей в речении: «Я глас вопиющего в пустыне», а также в словах: «Вот, Я посылаю ангела Моего пред лицом Твоим» (Мф. 11,10); я, чье рождение «Гавриил, стоящий перед Богом» (Лк. 1,19) удивительнейшим образом возвестил уже при старости отца моего; я, от одного имени которого Захария вновь обрел речь, а вместе с ней и дар пророчества[120]; я, о котором Господь свидетельствовал, что нет никого большего среди рожденных от женщин[121], — не в силах нести сандалии Его, а если сандалии, то что до́лжно сказать об одеждах Его? Кто тот, кто сумел бы рассмотреть совершенное Его платье? Кто тот, кто сумел бы помыслить Его сверху донизу бесшовный хитон, который, будучи целиком тканым[122], накрыл Слово?

---

119 О евангелисте Матфее см. также: *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. III, 39, 16; VI, 25, 4; *Ириней Лионский*. Указ. соч. III,1,1.

120 Лк. 1,64–67.

121 Мф. 11,11.

122 Ин. 19,23.

6.33 Дóлжно заметить, что в то время как все четыре евангелиста показали Иоанна исповедающим, что он пришел крестить в воде, один только Матфей добавил к этому «в покаяние», поучая, что польза от крещения зависит от образа мыслей крестящегося: раскаивающемуся она сопутствует, но тому, кто придет к крещению без раскаяния, оно обернется тягостным осуждением. Нужно знать, что как необыкновенные чудеса, совершенные Спасителем при исцелениях, стали символами тех, кто благодаря Слову Бога навек избавляется от всякой болезни и слабости, и, будучи телесными, тем не менее приносили пользу, призывая облагодетельствованных к вере, точно так же омовение в воде, будучи символом души чистой и омытой от всякой грязи, рождаемой злом, тем не менее и само по себе, по силе призываний, есть начало и источник божественных даров — ибо «имеется различие даров» (1Кор. 12,4) — для того, кто вверяет себя божественности достопоклоняемой Троицы[123]. И своим словом свидетельствует в мою пользу записанная в «Деяниях апостолов» история, когда Дух настолько явственно сошел на крестящихся — ибо вода подготовила Ему путь к тем, что пришли к крещению истинно, — что и маг Симон, изумившись, пожелал получить от Петра эту благодать, однако же пожелал праведнейшее приобрести посредством неправедного богатства[124].

Дóлжно отметить, что крещение Иоанна было ниже крещения Иисуса, осуществляемого через Его учеников[125]. Поэтому крестившиеся во Иоанново крещение, о которых сказано в «Деяниях» и которые даже и не слыхали, есть ли Святой Дух, крестятся апостолом вторично[126]. Ведь крещение возрождения состоялось не у Иоанна[127], но у Иисуса, через Его учеников, и названо омовением восстановления вкупе с обновлением от Духа[128], Который теперь появляется над водой[129], поскольку — от Бога.

---

123 Концовка этого предложения, начиная со слов «омовение в воде», цитируется Василием Великим (*Василий Великий*. О Святом Духе. 29, 73).

124 Деян. 8,16–23.

125 Ин. 4,2.

126 Деян. 19,2–6.

127 Крещение Иоанна есть «крещение покаяния».

128 Тит 3,5.

129 Быт. 1,2: «Дух божий носился над водой».

Однако же не ко всем Он приходит после воды. Таково исследование сказанного Матфеем.

6.34 А теперь давай обдумаем слова Марка, написавшего, что Иоанн, проповедуя, говорил так: «Идет вслед за мной Тот, Кто сильнее меня» (Мк. 1,7), что, конечно же, равно по значению словам «Идущий вслед за мной сильнее меня» (Мф. 3,11); однако, написав затем: «И я не в силах, склонившись, развязать ремень сандалий Его» (Мк. 1,7), он представил уже не то же самое, что Матфей. Ибо одно дело — нести обувь, уже, несомненно, развязанную и снятую с ног[130], другое — склонившись, развязать ремень обуви. И раз — как сказали бы верующие — нет у евангелистов ничего ошибочного или ложного, следовательно, и то и другое произнесено Крестителем в различных случаях, и в том и в другом он движим различными мыслями. Так что не одним и тем же — как полагают некоторые — руководствовались евангелисты, по-разному его вспоминая и будучи неточны в припоминании каждого отдельного из речений или событий. Поэтому нести обувь Иисуса есть нечто великое, но также нечто великое — склонившись к нижним частям телесности Его (дабы узреть здесь некий образ), разрешить каждую из касающихся тайны воплощения неясностей, как бы представленных в образе ремня обуви. Ибо есть один затвор тайн[131] — как и один ключ гносиса, — которые даже больший среди рожденных от женщин сам по себе не в силах разрешить или открыть[132], ибо только связавший и скрывший одаряет тех, кого пожелает, развязыванием ремня сандалий и открытием закрытого.

6.35 Если в словах об обуви есть нечто мистическое, то не до́лжно этим пренебречь. Итак, я полагаю, что вочеловечение, когда Сын Бога принял плоть и кости, есть одно из этой пары обуви, а сошествие во ад (каким бы вообще он ни был) и путь вместе с Духом в темницу — другое. О сошествии во ад сказано в пятнадцатом псалме: «Ты не оставишь душу мою в аду» (Пс. 15,10), а о совместном с Духом пути в темницу говорится во всеобщем послании Петра: «Умерев плотью, оживотворен в Духе, в Ко-

---

[130] Мф. 3,11: «И я недостоин нести обувь Его».

[131] Лк. 11,52.

[132] Откр. 3,7; 5,2.

тором и проповедовал, придя, духам, обретающимся в темнице, бывшим непокорными, когда ожидало божье долготерпение в дни Ноя, построившего ковчег» (1Пет. 3,18–20). И тот, кто умеет представить в достойных словах оба Его пришествия, поскольку и сам склонится умом и сойдет вместе с Ним в ад, а также с небес и от тайн божественности Христа спустится к необходимо имевшему место пришествию Его к нам, когда Он обулся (ὑπεδήσατο) человеком, — тот в силах развязать ремень обуви Иисуса. Обувшись же человеком, Он обулся и мертвым, ибо «для того Иисус умер и воскрес, дабы властвовать и над мертвыми и над живыми» (Рим. 14,9). Оттого и обулся Он и живущим и мертвым, пребывающим на земле и пребывающим в аду, «дабы властвовать и над мертвыми и над живыми». И кто на самом деле достаточно силен, чтобы, склонившись, развязать ремень такой обуви, а развязав, не оставить, но посредством новой силы поднять и нести, удерживая понятое в памяти? Пусть не будет оставлено нерассмотренным, что у Луки, равно как и у Иоанна, в соответствующем месте не написано «склонившись». Ибо можно, как уже показано, склонившись, развязать обувь, но можно сделать то же самое, сосредоточившись на высотах возвышающегося Слова, дабы увидеть Его без обуви и свободным от всего незначительного, то есть как Слово Само по Себе, как Сына Бога.

6.36 Быть «не в силах» не есть то же самое, что быть, как пишет Иоанн, «недостойным». Ибо можно, не будучи достойным, быть в силах и можно, будучи достойным, еще не быть в силах. Ведь если дары даются к пользе[133] и не только «по мере веры» (Рим. 12,6), то это дело человеколюбца Бога, когда Он, предвидя вред от самомнения или гордости, которые последовали бы за этим, не дает силу, соответствующую достоинству. Доброте Бога свойственно также превосходить в благодеянии благодетельствуемого и, предвидя будущее его достоинство, прежде, чем он станет достойным, украшать его силой, дабы вслед за этой силой он пришел и к тому, чтобы быть достойным. И вовсе не по причине достоинства своего придет он к силе, опережая таким образом одаряющего и предупредив Его дары.

[133] 1Кор. 12,7.

Вот почему у трех евангелистов Креститель говорит, что он не «в силах», а у Иоанна, что он «недостоин». Однако не исключено, что тот, кто говорил, что он еще не в силах, обрел силу, хотя бы не был в то же время и достоин; и опять же, не исключено, что тот, кто, не будучи достоин, говорил, что он недостоин, пришел к достоинству. Разве только кто-нибудь скажет, что поскольку смертная природа не вместила в себя того, чтобы по достоинству развязать и нести эти сандалии, то истинным оказывается, что никогда вообще она не будет в силах или достойна развязать ремень сандалий Его. Ведь сколько бы мы ни вместили в себя, остается еще то, что никогда не может быть помыслено, ибо, как сказано в Книге Премудрости Иисуса сына Сирахова: «Когда закончит человек, тогда начнет, и когда успокоится, тогда начнет сомневаться» (Сир. 18,6).

6.37 Еще давай обратим внимание, что у трех евангелистов говорится о сандалиях, и сравним это с тем, что у Иоанна-ученика сказано о сандалии, то есть в единственном числе: «Я недостоин развязать ремень сандалии Его». Пожалуй, будучи опережаем милостью Бога и сам по себе нисколько не достойный развязать ремень одной из этих сандалий, он получил этот дар и постиг пришествие Его к людям, о чем и свидетельствует; поскольку, однако, постижение последующих событий было скрыто от него, не знавшего, есть ли Иисус Тот, Кто придет в место, где после темницы должен оказаться он сам, уже обезглавленный, или же нужно ожидать другого[134], — затруднение, которое позже разрешилось для нас с очевидностью, — то теперь он намекает на это, говоря: «Я недостоин развязать ремень сандалии Его».

Однако полагающий, что все сказанное излишне, сведет воедино речь о сандалии и сандалиях, как если бы Иоанн говорил: с самого начала никоим образом не достоин я развязать ремень даже одной из этих сандалий. Или можно еще и так свести воедино сказанное четырьмя евангелистами. Ведь если Иоанн постиг то, что касается пришествия Его сюда, но находится в сом-

[134] Мф. 11,3: «Иоанн же, услышав в темнице о делах Христа, послал двоих из учеников своих сказать Ему: „Ты ли Тот, Кто должен прийти, или ожидать нам другого?“». Ориген имеет в виду сошествие Христа в «темницу душ», т. е. «одно из пары обуви»; ср. выше гл. 35.

нении относительно последующего, то он истинно говорит, что не в силах развязать ремень сандалий Его, ибо развязывая одну, он ведь не развязывает обе; но истинна будет речь и об одной сандалии, поскольку, как мы уже показали, он сомневается, есть ли Иисус Тот, Кто грядет, или до́лжно ожидать там другого.

6.38 По поводу речения: «Между вами стоит Тот, Кого вы не знаете», должно быть особо замечено, что оно говорит о Сыне Бога, Слове, через Которое все произошло, Которое сущностно пребывает как основание (ὑφεστηκότος οὐσιωδῶς κατὰ τὸ ὑποκείμενον), Само будучи Мудростью[135]. Ибо Оно прошло через все тварное, дабы возникающее всегда происходило через Него и в отношении чего угодно было истинным, что «все через Него произошло» (Ин. 1,3), а также «все сделавший в мудрости» (Пс. 103,24). Если же Оно прошло через все тварное, то очевидно, что и среди них, спрашивающих: «Что же ты крестишь, если ты ни Помазанник, ни Илия и ни Пророк», стоит Оно, будучи прочным Словом, утвержденным повсюду Отцом. Или же пусть речение «между вами стоит» будет понято в том смысле, что среди вас, людей, поскольку вы разумные существа, стоит Он, и при этом пусть будет указано на ведущее начало, что в средоточии всякого тела и — согласно Писанию — находящееся в сердце. Однако имея в средоточии самих себя Слово, но не обдумав ни Его природу, ни от какого источника и начала Оно пришло и как вообще встало среди них, они, имея Его в средоточии, не знают Его. Иоанн же знал Его. Ибо обращаясь к фарисеям с упреком: «Кого вы не знаете», он обнаруживает Слово посредством верного знания того, что им неведомо. Поэтому зная Его, Креститель знает и идущего вслед за собой, стоящего в середине, то есть Того, Кто вслед за ним и его наставничеством в крещении приходит к омытым как Слово.

Не одно и то же обозначается словом «вслед» здесь и когда Иисус посылает нас вслед за Собой[136]. Ибо там нас призывают идти вслед за Ним, чтобы, ступая по Его следам, мы пришли к Отцу, здесь же оно используется, чтобы открылось, что вслед за наставлениями Иоанна — поскольку он пришел, «чтобы все

---

[135] См. кн. 1,19; кн. 2,12.

[136] Мк. 1,17: «И сказал им Иисус: “Идите вслед за Мной”».

уверовали через него» (Ин. 1,7), — к тем, кто посредством более слабого уже подготовлен и очищен, приходит совершенное Слово. Поэтому первоначально стоит Отец, будучи непоколебимым и неизменным, однако и Слово Его всегда стоит ради спасения, даже если станет плотью, даже если будет среди людей, непонимаемое и невидимое, наконец, стоит и Тот, Кто учит, призывая всех пить из обильного Его источника, ибо «стоял Иисус и восклицал, говоря: "Если кто жаждет, пусть придет ко Мне и пьет"» (Ин. 7,37).

6.39 Речение «между вами стоит» Гераклеон понимает в том смысле, что *ныне Оно присутствует и находится в мире и среди людей, и ныне Оно явлено всем вам*. Тем самым он отрицает то, что было представлено по поводу прохождения Слова через весь мир. Дóлжно спросить у него: когда же Оно не присутствует? Когда не находится в мире? Однако так сказано в Евангелии: «В мире был, и мир через Него произошел» (Ин. 1,10). И те, кому сказано: «Кого вы не знаете», потому не знают Его, что еще не покинули мир, а «мир Его не узнал» (Ин. 1,10). В какой же промежуток времени Он не был среди людей? Разве не был Он в Исайе, сказавшем: «Дух Господа на Мне, Которого ради Он помазал Меня» (Ис. 61,1), и еще: «Явился Я не искавшим Меня» (Ис. 65,1)? Пусть ответят: разве не был Он в Давиде, не от своего имени говорящем: «Я поставлен от Него царем на Сионе, святой горе Его» (Пс. 2,6)? И сколь много еще сказанного в Псалмах от лица Христа! Но нужно ли мне указывать каждое из них — неисчислимых и могущих ясно представить, что Он всегда был среди людей, — дабы опровергнуть это нездравое суждение: *Ныне Оно присутствует и находится в мире и среди людей*, высказанное Гераклеоном ради разъяснения речения «Между вами стоит»?

Но вполне убедительно говорится им, что речение «Идущий вслед за мной» показывает, что *Иоанн есть Предтеча Помазанника*, ибо Иоанн действительно является как бы слугой, идущим впереди господина. Однако весьма грубо понял он речение «я недостоин развязать ремень сандалии Его», как будто бы *Креститель признает, что он недостоин даже наименее почтенного служения Помазаннику*. Впрочем, после такого принятия он вновь не неубедительно добавил: *Я не в силах, что-*

бы при моем посредничестве Он сошел от величия и принял плоть в виде сандалии, смысл чего я не могу представить и не могу разъяснить или разрешить домостроительство, касающееся этого. Сам Гераклеон, весьма зрело и величаво поняв мир (κόσμον) как сандалию, переходит к провозглашению нечестивого: дескать, все это до́лжно понимать сказанным относительно лица, к которому отсылает образ Иоанна[137]. Ибо он полагает, что *Творец (τὸν δεμιουργόν) мира, будучи ниже Помазанника, признает это в данном речении*. Вот это и есть наибольшее нечестие, ибо пославший Помазанника есть Отец, Бог живых и, как свидетельствует Сам Иисус, Бог Авраама, Исаака и Иакова[138]; Господь неба и земли, потому что Он сотворил их; единый, Кто благ[139], и больший посланного[140]. И хотя он, как мы уже сказали, достаточно зрело понял мир как сандалию Иисуса, все же не думаю, что до́лжно это одобрить. Ведь *как* вслед за таким принятием удалось бы сохранить речение «небо — Мой трон, земля же — подножие ног моих» (Ис. 66,1), засвидетельствованное как слова Иисуса об Отце? Ибо Он говорит: «Не клянитесь ни небом, потому что оно есть трон Бога, ни землей, потому что она — подножие ног Его» (Мф. 5,34)? *Как* одновременно с тем, что весь мир понимается как сандалия Иисуса, может быть представлено речение «“Не наполняю ли Я небо и землю?” — говорит Господь» (Иер. 23,24)? Впрочем, стоит заметить, что Слово и мудрость, как мы показали выше, прошли через весь мир, а Отец находится в Сыне, и так до́лжно понимать эти речения; или же в том смысле, что первоначально опоясывающий все тварное облагодетельствовал Спасителя, как Сына, сущего в Нем, и как второго после Него Бога, то есть Слово, прохождением через все тварное. Особенно же для тех, кто умеет видеть непрерывное движение великого неба, от востока до запада влекущего за собой такое множество звезд, будет достойно исследования, *Кто* есть столь великая сила, пре-

[137] Иоанн, наряду с ветхозаветными пророками, ассоциируется у Гераклеона с откровением Бога Ветхого Завета.

[138] Мф. 22,32.

[139] Лк. 18,19.

[140] Ин. 14,28.

бывающая по всему миру. И дерзнуть назвать кого-либо другого, кроме Отца и Сына, никогда не будет благочестиво.

«Это произошло в Вифаваре, по ту сторону Иордана, где крестил Иоанн» (Ин. 1,28)

6.40 Что почти во всех списках стоит: «Это произошло в Вифании», — нам известно, и, кажется, так было и прежде, по крайней мере, у Гераклеона мы прочли *Вифания*. Но мы убеждены, что следует читать не «Вифания», но «Вифавар», поскольку были в этих местах, ради изыскания следов Иисуса, Его учеников и пророков. Ибо Вифания, которая, как говорит сам евангелист, есть отчизна Лазаря, Марфы и Марии[141], отстоит от Иерусалима на пятнадцать стадиев и слишком далека от реки Иордан, потому что между ними приблизительно сто восемьдесят стадиев. Но в окрестностях Иордана нет даже соименного Вифании места, однако говорят, что у берега Иордана показывается Вифавар, и передают, что здесь крестил Иоанн. И имеется толкование имени, соответствующее крещению того, кто предоставляет Господу народ подготовленный[142], ибо Вифавар переводится как «дом приготовления», а Вифания — «дом послушания»[143]. И где в ином месте дóлжно было крестить ангелу, посланному пред лицом Помазанника, чтобы приготовить путь Его пред Ним[144], как не в «доме приготовления»? И какая отчизна более подобает Марии, избравшей благую долю, которая не отнимется у нее, и Марфе, озабоченной принятием Иисуса[145], и их брату Лазарю, любимому Спасителем[146], нежели Вифания, «дом послушания»? Поэтому тот, кто желает тщательно уразуметь святые писания, не должен пренебрегать подробностями, относящимися к именам.

6.41 Конечно, в греческих списках много ошибок, относящихся к названиям, и, возможно, кто-нибудь принял их в Евангелиях. Так,

141 Ин. 11,1; 11,18.
142 Лк. 1,17.
143 *Lagarde*. Op. cit. P. 201, 175.
144 Мал. 3,1.
145 Лк. 10,39–42.
146 Ин. 11,3.

написано, что домостроительство касательно бросившихся в море из-за демонов и погибших свиней имело место в земле герасийцев[147]. Однако Гераса — город в Аравии, не имеющий вблизи ни моря, ни озера. И евангелисты, мужи хорошо знающие окрестности Иудеи, не могли делать столь очевидной и легко обнаруживаемой ошибки. И поскольку в нескольких списках мы нашли: «в землю гадарийцев»[148], по этому поводу до́лжно кое-что сказать. Ибо Гадара — город в Иудее, в окрестностях которого находятся прославленные горячие источники, однако здесь вовсе нет озера с крутыми берегами или моря. Но вот Гергеса — откуда и гергесийцы — есть древний город близ озера, ныне называемого Тивериада и имеющего крутой берег, с которого, как говорят, и бросились из-за демонов свиньи. И «Гергеса» истолковывается как «местопребывание изгнавших»[149], будучи, пожалуй, пророческим эпонимом того, что сделали по отношению к Спасителю граждане этих мест, которые призвали Его уйти из их пределов[150].

Подобным образом, ошибки, связанные с именами, часто можно увидеть в Законе и Пророках, как мы точно узнали от евреев, сличив наши списки с принадлежащими им и засвидетельствованными Акилой, Феодотионом и Симмахом, которые никогда не искажали полученного[151]. Поэтому мы кое-что добавим, дабы любознательные легче ориентировались в этом отношении. Один из сыновей Левия, его первенец, в большинстве списков назван Гисоном, на самом деле будучи Гирсоном, тезкой первенца Моисея, так как и тот, и другой вследствие пребывания в чужой земле получили имена уже готовые[152]. И опять же, у нас говорится, что второй сын Иуды — Анан, у евреев же —

---

147 Мк. 1,5; Лк. 8,26, где в греческом тексте стоит «герасийцев», но в Синодальном переводе: «земля гадаринская».

148 Например, в греческом тексте Мф. 8,28; в Синодальном переводе здесь, напротив, стоит: «гергесийцев» — чтение, которое предлагает Ориген.

149 *Lagarde*. Op. cit. P. 202.

150 Мф. 8,34.

151 Переводы Ветхого Завета с древнееврейского, выполненные Акилой, Феодотионом и Симмахом, включены Оригеном в состав его *Гекзапл*.

152 Исх. 2,22; 6,16; однако ни Синодальный перевод, ни даже *Септуагинта* не отражают этой коллизии имен, известной Оригену, поскольку он пользовался многочисленными списками.

Онан, «тягость их»[153]. Кроме того, в Книге Чисел мы прочли о переходах сынов Израиля, что они «отправились из Сохофа и расположились в Вуфане» (Числ. 33,6), тогда как у евреев вместо «Вуфана» говорится: «Айман»[154]. И дóлжно ли мне продолжать заниматься выявлением подобных случаев, если каждому желающему предоставлена возможность самому исследовать и узнать истину, касающуюся имен? Особенно же дóлжно подозревать те места писаний, где имеется перечень со множеством имен, например: место о наследии в Книге Иисуса[155] или начало первой Книги Паралипоменон вплоть до имени «Анан»[156], а также подобные места в Книге Ездры. И не дóлжно пренебрегать именами, поскольку ими обозначаются события, которые важны при толковании некоторых мест. Однако будет неуместным, оставив предлежащее, заняться теперь рассуждением, касающимся теории имен.

6.42 Итак, рассмотрим слова этого евангельского речения[157]. «Иордан» истолковывается как «нисхождение их»[158]. Этим он, так сказать, родственен имени «Иаред», которое истолковывается как «нисходящий»[159], поскольку, как написано в Книге Еноха (если кому-либо угодно принимать ее как святую книгу), Иаред был рожден Малелеилом в дни нисхождения сынов Бога к дочерям человеческим[160]. Некоторые сочли, что это нисхождение подразумевает сход душ в тела[161], образно называя дочерей человеческих земными шатрами. Но если это так, то чем будет река «нисхождения их», приходя к которой дóлжно очиститься, и движение которой вниз есть не ее собственное нисхождение, но нисхождение людей, — как не Спасителем нашим, отделившем тех, кто получает наследство от Моисея, от тех, кто

---

153 Быт. 46,12.

154 Видимо, чтение Αἰμάν едва ли верное, потому что соответствующее еврейское название правильно читать как Αἰθάμ.

155 Нав.,12.13.

156 Первые девять глав этой книги, посвященные перечислению родословий.

157 То есть Ин. 1,28.

158 *Lagarde*. Op. cit. P. 206.

159 *Lagarde*. Op. cit. P. 167.

160 Быт. 6,2; Книга Еноха, 7,1.

161 Ср. *Филон Александрийский*. О гигантах. 6–12.

берет свою долю через Иисуса[162]? И потоки именно этой реки, чрез Него нисходящей, радуют — как мы обнаружили в «Псалмах» — город Бога[163], который не есть чувственный Иерусалим (ибо рядом с ним нет реки), но безупречная Церковь Бога, «построенная на основании апостолов и пророков, тогда как краеугольный камень ее — Иисус Христос» (Еф. 2,20), Господь наш. Иордан, конечно же, дóлжно понимать как Слово Бога, ставшее плотью и поселившееся среди нас, как Иисуса, оставившего нам в наследие человечность, которую Он принял и которая есть «краеугольный камень», как Иисуса, Который, пребывая в божественности Сына Бога, в человечности Своей омывается и уже тогда принимает невинного и чистого голубя Духа, связанного с Ним и не могущего улететь, ибо сказано: «На Ком увидишь Дух, сходящий и пребывающий, Тот и есть крестящий в Святом Духе» (Ин. 1,33). Для того получил Он Дух, пребывающий на Нем, чтобы мог крестить в Духе тех, кто приходит к Нему. И Иоанн крестит «по ту сторону Иордана», во внешних Иудее низменных областях Вифавара, будучи Предтечей Того, Кто пришел призвать не «праведников, но грешников» (Мф. 9,13) и Кто учит, что не сильные имеют нужду во врачах, но слабые[164], ибо омовение дается «ради отпущения грехов» (Мк. 1,4).

6.43 Вероятно тот, кто не подумал о различных представлениях (ἐπινοίας), связанных со Спасителем, оскорбится толкованием, предложенным относительно Иордана, поскольку сам Иоанн говорит: «Я крещу в воде, идущий вслед за мной сильнее меня; Он будет крестить вас в Духе Святом» (Мф. 3,11). Дóлжно сказать по этому поводу, что как Слово Бога есть напиток: для одних — вода[165], для других — вино, радующее сердце человека[166], для третьих — кровь, ибо сказано: «Если вы не пьете кровь Мою, то не имеете жизни в себе» (Ин. 6,53), да и пищей Он называется отнюдь не через тождественно понимаемые живой хлеб и плоть[167], — точно так же Сам Он есть крещение воды, Духа

162 Иисуса Навина.
163 Пс. 45,5.
164 Мф. 9,12.
165 Ин. 4,11.
166 Пс. 103,15.
167 Ин. 6,51–53.

и огня, а для кого-то и крови. Как утверждают некоторые[168], о последнем крещении Он говорит в речении: «Крещением до́лжно Мне креститься, и как томлюсь Я, покуда это свершится!» (Лк. 12,50). Нечто созвучное этому написал в своем послании ученик Иоанн, говоря, что Дух, вода и кровь суть трое, свидетельствующие об одном[169]. И когда Он называет Себя неким путем и вратами[170], то очевидно, что Он не есть врата тому, для кого Он еще путь, и не есть путь тому, для кого Он уже врата. Поэтому начавшим подвизаться в божественных учениях, поступающим в согласии с гласом вопиющего в пустыне: «Выпрямляйте путь Господа», прозвучавшим «по ту сторону Иордана» в «доме приготовления», нужно быть подготовленными, дабы посредством этого предуготовления суметь вместить духовное слово, рождающееся через свет Духа. И подытоживая то, что было предложено по поводу Иордана, мы теперь более тщательно помыслим эту реку. Ибо посредством Моисея Бог переводит народ через Красное море, делая саму воду стеной для них как справа, так и слева[171], посредством же Иисуса — через Иордан[172].

6.44 Павел, обращаясь к Писанию и уже не по плоти воинствуя[173] за него, — ибо знал, что «закон духовен» (Рим. 7,14), — учит нас духовно понимать переход через Красное море, говоря в первом послании к коринфянам: «Не хочу, чтобы вы не знали, братья, что отцы наши все были под облаком[174], все перешли через море, все в Моисея крестились в облаке и в море, все ели ту же самую духовную пищу и все пили духовный напиток, ибо пили из сопутствующей духовной скалы[175], и скалой этой был

---

168 См. ниже, гл. 56.

169 1Ин. 5,8.

170 Ин. 14,6; 10,7.

171 Исх. 14,22.

172 Речь идет о переходе евреев, ведомых Иисусом Навином, через Иордан (Нав. 3), однако как здесь, так и в следующей главе Ориген пишет просто «Иисус» и дает прямые цитаты из Книги Иисуса Навина. Очевидно, что здесь имеет место подчеркнутое наложение друг на друга двух историй единого для Оригена Писания, что составляет суть т. н. «прообразовательного», или «типологического» метода толкования.

173 2Кор. 10,3: «Ибо мы, ходя во плоти, не по плоти воинствуем».

174 Исх. 13,21: «Господь же шел перед ними в столпе облачном».

175 Исх. 17,6.

Помазанник» (1Кор. 10,1–4). Сообразно этому давай и мы пожелаем получить от Бога духовное понимание перехода через Иордан, осуществленного через Иисуса, и скажем, что, пожалуй, так говорил бы об этом Павел: «Не хочу, чтобы вы не знали, братья, что отцы наши все перешли через Иордан, все в Иисуса крестились в Духе и в реке». И Иисус, сменивший Моисея, был прообразом Иисуса Помазанника, сменившего домостроительство через закон на евангельское учение. Вот почему хотя первые и крестятся в Моисея в облаке и в море, все же есть в их крещении нечто горькое и неприятное, и они еще боятся своих врагов, взывают к господу и говорят Моисею: «Оттого ли, что нет гробов в Египте, ты вывел нас умирать в пустыне? Зачем ты сделал это, выведя нас из Египта?» (Исх. 14,11). Но крещение в Иисуса в поистине сладкой и приятной реке имеет много отличий сравнительно с крещением тех, ибо наступившее богопочитание уже установило подобающий порядок, так что впереди идут священники и левиты с ковчегом завета Господа Бога нашего, а народ следует за служителями Бога, как и подобает принявшим наставление о чистоте. Ведь Иисус говорит народу: «Очиститесь к завтрашнему дню, ибо Господь сотворит среди вас чудо» (Нав. 3,5). Священникам же он повелевает идти с ковчегом завета впереди народа, и тогда же открывается тайна домостроительства Отца по отношению к Сыну, превознесенному Им, дарующим благодать, «дабы во имя Иисуса преклонилось всякое колено на небесах, на земле и под землей, и чтобы всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос — во славу Бога Отца» (Флп. 2,10). Ибо в этой связи проясняется то, что написано в Книге Иисуса Навина: «И сказал Господь Иисусу: “В этот день Я начну превозносить Тебя в глазах сынов Израиля”» (Нав. 3,7). И дóлжно услышать Господа нашего Иисуса, говорящего сынам Израиля: «Придите сюда и услышьте речь Господа Бога нашего, и тогда узнаете, что среди вас есть Бог живой» (Нав. 3,9), ибо в крещении в Иисуса мы узнаем, что среди нас есть Бог живой.

6.45 Там, в Египте, они сотворили Пасху перед началом исхода[176], при Иисусе же — после того как, перейдя Иордан, в десятый

---

[176] Исх. 12,3.

день первого месяца[177] остановились лагерем при Галгале[178], и тогда же впервые понадобилось, взяв скот, дать имена[179] тем, кто будут вдоволь насыщены после крещения Иисуса. И по приказанию Иисуса те сыны Израиля, которые среди вышедших из Египта были необрезанными, обрезаются острыми камнями[180], и Господь признает, что в день крещения в Иисуса Он снял с сынов Израиля египетское посрамление, ибо Иисус очистил сынов Израиля. Ведь написано: «И сказал Господь Иисусу Навину: "В этот день Я снял с вас посрамление египетское"» (Нав. 5,9). И тогда, в четырнадцатый день месяца, сыны Израиля сотворили Пасху многим более радостную, чем ту, что была в Египте, ибо ели они от продуктов святой земли, опресноки и свежую пищу[181], лучшую, чем манну. Ведь не даст им Господь худшего угощения в дни, когда они, согласно обетованию, обрели землю, и благодаря величию Иисуса не получат они худшего хлеба. Это будет ясным тому, кто думал о воистину святой земле и горнем Иерусалиме. Вот почему в его Евангелии пишется: «Отцы в пустыне ели манну и умерли, съевший же этот хлеб будет жить вовек» (Ин. 6,49–51). Ведь манна, хотя и Богом дается, была хлебом преуспеяния, то есть хлебом, предлагаемым тем, кто еще руководим, и подобающим тем, над кем еще стоят попечители и домоправители[182]. Новый же хлеб, собранный под опекою Иисуса из зерен святой земли, когда одни трудятся, а ученики Его пожинают[183], был хлебом более живительным, даваемым тем, кто в силу совершенства может принять отеческое наследие. Вот почему тот, кто воспитывается тем хлебом, может, как сказано[184], принять смерть, сподобившийся же вслед за тем хлебом нового, съев его, будет жить вовек. Я полагаю, что

---

177 Месяц авив, или нисан, соответствующий последней половине марта и первой половине апреля.

178 Нав. 4,19.

179 Другой вариант: «взяв необрезанного»; об обычае давать имя при обрезании см. Лк. 1,19; 2,21.

180 Нав. 5,2.

181 Нав. 5,10–11.

182 Гал. 4,2.

183 Ин. 4,38.

184 Рукопись испорчена.

не было неуместным представить все это при рассмотрении Иоаннова крещения в Вифаваре у Иордана.

6.46 Нужно рассмотреть еще и то, что Илия, когда он должен был при сотрясении[185] быть как бы вознесенным на небо, взял милоть[186] свою и, ударив ею, отогнал воду, так что расступилась она туда и сюда[187], и оба перешли, то есть он сам и Елисей. Ибо он стал более готовым к вознесению, крестившись в Иордане, ведь, как мы уже показали, удивительный переход через воду Павел назвал крещением[188]. Несомненно, что через этот самый Иордан Елисей смог получить дар, который он желал через Илию, сказав: «Пусть дух, в котором ты, будет на мне вдвойне» (4Цар. 2,9). И, пожалуй, дважды он принял этот дар, — когда дух, в котором Илия, опочил на нем самом, — ведь он дважды перешел Иордан: в первый раз вместе с Илией, во второй, когда, взяв милоть Илии, ударил по воде и сказал: «Где Бог Илии — Он Самый (ἀφφώ)[189]? И ударил по воде, и расступилась она туда и сюда»

---

[185] ἐν συσσεισμῷ — цитата из *Септуагинты* (4Цар. 2,11); очевидно, подразумевается сотрясение воздуха (в Синодальном переводе — «в вихре»), однако можно предположить и сотрясение земли.

[186] ἡ μηλωτή — «овечья шкура», «тулуп».

[187] 4Цар. 2,8–9; имеется в виду переход Илии и Елисея через Иордан.

[188] См. выше, гл. 44.

[189] Слово негреческого происхождения, транслитерация с древнееврейского; встречается в *Септуагинте* два раза (4Цар. 2,14; 10,10). Синодальный перевод в первом случае дает «Он Самый», во втором «теперь», как и современный греко-английский лексикон к *Септуагинте*. У Оригена это слово более не упоминается и никаких объяснений по его поводу нет. В *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG) оно встречается еще дважды в связи с толкованием на 4Цар. 2,14, причем авторы толкований, Афанасий Александрийский и Феодорит Кирский, используют цитату из *Септуагинты*, где Елисей в первый раз ударил по воде, ничего не сказав, и «вода не расступилась», во второй же раз он произносит указанные слова. Афанасий Александрийский в «Показаниях Писания», посвященных доказательству общности природы Отца, Сына и Святого Духа, приводит эту цитату в подтверждение тождества Отца и Духа. Упомянув, что «Елисей попросил, чтобы вдвойне сошел на него Дух, Который на Илии», он далее пишет: «Взяв милоть, он пришел к Иордану и ударил ею по воде, но вода не послушалась. Тогда он сказал: "Где Бог вдвойне?" — ибо ἀφφώ переводится как ἄμφω («оба») — то есть Дух вдвойне. Поэтому "Бог вдвойне" поставлено вместо "Дух вдвойне"». Феодорит Кирский в своем «Рассмотрении Книг Царств и Паралипоменон» пишет: «Подражая учителю, он ударил милотью по воде, сочтя, что для этого чуда будет достаточно милоти. Поскольку же природа воды не по-

(4Цар. 2,14). Если же кто оскорбится фразой «ударил по воде» — ведь выше мы говорили об Иордане, что он был образом Слова, нисхождение Которого есть наше нисхождение[190], — то до́лжно сказать, что у апостола Христос совершенно определенно был скалой, по которой дважды ударяется жезлом, чтобы можно было пить из «сопутствующей духовной скалы»[191] (1Кор. 10,4). В самом деле, есть некий удар, производимый из-за тех, кто, пребывая в затруднении, прежде чем обдумать искомое, предпочитают выносить заключение враждебное Слову[192], и Бог, избавляя нас от них, дает им пить, когда они жаждут, нам же, когда случится что-либо недоступное и невмещаемое по своей глубине, делает это проходимым посредством разделения Слова, так что большая часть разъясняется нам через различающее суждение (τῷ διαιρετικῷ λόγῳ).

6.47 Чтобы было усвоено это толкование о наисладчайшем и наиблагодатнейшем Иордане, будет полезным представить сирийца Наймана, очищающегося от проказы, а также сказанное по поводу рек, текущих в стране противников богопочитания[193]. Так, написано о Наймане, что «пришел он на конях и колеснице и встал перед дверями дома Елисея. И Елисей послал к нему человека, говоря: «Придя к Иордану, омойся семь раз и возвратится тело твое к тебе, и очистишься» (4Цар. 5,10). Найман же сердится, не понимая, что именно наш Иордан избавляет и исцеляет нечистых проказой от их нечистоты, а вовсе не пророк, ибо дело пророка — направлять к исцелению. Поэтому, не поняв великое таинство Иордана, Найман говорит: «Вот, я думал, что он во всяком случае выйдет ко мне, встанет, призовет в имени Бога своего, наложит руку на то место и снимет проказу» (4Цар. 5,11). Но ведь наложить руку на проказу и очистить было делом един-

---

виновалась, он призвал Бога учителя, для людей невидимого и недоступного. Ибо ἀφφώ переводится как κρύφιος («скрытый», «тайный») — согласно показанию других толкователей».

190 См. гл. 42.

191 См. также: Исх. 17,56.

192 См. начало гл. 17 «Исхода», где рассказывается, как евреи, мучимые жаждой, возроптали на Моисея и «искушали Господа, говоря: «есть ли Господь среди нас, или нет?». Именно тогда Моисей ударил жезлом по скале и напоил народ.

193 4Цар. 5,1–14.

ственно Господа моего Иисуса, Который обратившемуся к Нему с верой: «Если хочешь, можешь очистить меня» не только сказал: «Хочу, очисться» (Мф. 8,2), но помимо слова еще и прикоснулся к нему и очистил его от проказы. Найман же, еще заблуждаясь и не видя, насколько Иордан превосходит другие реки в отношении излечения страждущих, восхваляет реки Дамаска, Авану и Фарву, говоря: «Разве Авана и Фарва, реки дамасские, не лучше всех вод Израиля? И придя к ним и омывшись, разве не очищусь?» (4Цар. 5,12). Но как никто не благ, кроме одного Бога Отца[194], точно так же среди рек ни одна не будет благой, кроме Иордана, способного снять проказу с того, кто с верой омывает душу в Иисусе. Вот почему, как я считаю, написано, что сидящие у рек Вавилона плачут, памятуя о Сиоре (Σιώρ[195]), ибо, вкусив после святого Иордана других вод, пребывая из-за своей порочности в плену, они вспоминают и страстно тоскуют по родной и спасительной реке. Очевидно, что именно потому они говорят о реках Вавилона: «Там мы сидели», что не могли встать, и «плакали» (Пс. 136,1). И Иеремия порицает желающих пить воду Египта и пренебрегающих сходящим с небес и прозванным «нисхождением» Иорданом, говоря: «Зачем тебе путь в Египет, чтобы пить воду Геона и воду рек?» (Иер. 2,18) или, как у евреев, «пить воду Сиора»[196], о чем не теперь надлежит говорить.

6.48 Что по Духу, говорящему в боговдохновенных писаниях, предыдущие слова относятся не к чувственно воспринимаемым рекам, можно увидеть из прореченного в Книге Иезекииля фараону, царю Египта: «Вот, Я — на тебя, фараон, царь Египта, дракон великий, сидящий посреди рек своих и говорящий: „Мои реки, я сотворил их". И Я устрою западни для челюстей твоих, и при-

---

[194] Мк. 10,18.

[195] *Септуагинта* (Пс. 136,1) дает иное чтение: Σιών, т. е. «Сион». «Сиор» — древнееврейское название Нила (подробнее в сл. прим.). По смыслу получается: памятуя о египетском пленении.

[196] Ориген цитирует еврейский текст Книги Иеремии. Иоанн Златоуст, комментируя слова пророка, пишет: «Порицает их, что имея лучшее, ищут худшее, то есть Геон, который у евреев называется „Сиор" и переводится как „ров"». Чуть ниже он добавляет: «„Геон"есть греческое название Нила» (*Иоанн Златоуст*. Толкования на Иеремию. II).

креплю к крыльям твоим речную рыбу, и извлеку тебя и речную рыбу из реки твоей, и мгновенно низвергну тебя и всю рыбу, и упадешь на открытую равнину, и не соберешься, и не защитишься» (Иез. 29,3–5). Какой же телесный дракон, увиденный в телесной реке Египта, упоминается здесь? Но, быть может, египетская река, не сумевшая погубить младенца Моисея[197], есть пристанище врага нашего, дракона. И как дракон пребывает в реке Египта, точно так же Бог — в реке, радующей град Божий[198], ибо Отец в Сыне. Вот почему с тех, кто пребывает в ней ради омовения, снимается посрамление египетское, и они делаются более способными к вознесению, очищаются от сквернейшей проказы, вдвойне усваивают дары и становятся готовыми к принятию Святого Духа, то есть духовного голубя, который не прилетает к иной реке[199]. Именно так, в большей мере боготочтительно думая об Иордане, об омовении в нем, об Иисусе, омывшемся в нем, и о «доме приготовления»[200], пусть и мы, насколько имеем в этом нужду, почерпнем столь великую пользу от этой реки.

«На следующий день видит он Иисуса, идущего к нему» (Ин. 1,29)

6.49 Сперва мать Иисуса, зачавшая Его одновременно с матерью Иоанна, приходит к ней, когда та беременна[201], и тогда один, принимающий образ, дарит другому более точный образ[202], содействуя ему в том, чтобы уподобиться славе Его[203], так что из-за общности образа предполагается, что Иоанн есть Христос, а Иисус называется Иоанном, восставшим из мертвых[204], и так думают те, кто не отличает образ от того, что по образу; те-

---

[197] Исх. 2,3.
[198] Пс. 45,5.
[199] Мк. 1,10.
[200] См. выше, гл. 40.
[201] Лк. 1,39.
[202] См. кн. 2,21, где приводится похожий взгляд Гераклеона, полагавшего, что деятельность Логоса заключается в том, чтобы «предоставлять изначальный образ».
[203] Флп. 3,21.
[204] Лк. 3,15; Мф. 14,2.

перь же, после уже рассмотренных свидетельств Иоанна о Нем, сам Иисус предстает перед Иоанном, идя к нему. До́лжно заметить, что там вследствие гласа приветствия Марии, достигшего ушей Елизаветы, младенец Иоанн взыграл во чреве матери, которая тогда как бы от звука принимает Святой Дух, ибо сказано: «И было так, что как только услышала Елизавета приветствие Марии, взыграл младенец во чреве ее, и исполнилась Елизавета Духа, и воскликнула громким голосом, и сказала» (Лк. 1,41); здесь же: «Видит Иоанн Иисуса, идущего к нему, и говорит: "Вот Агнец Бога, берущий на Себя грех мира"» (Ин. 1,29). И тот, кто вначале образовывается слухом о великих событиях, после того сам становится их очевидцем.

Что в отношении образа Иоанн получает содействие от Господа, еще принимающего образ во чреве Своей матери, пришедшей к Елизавете, будет, конечно же, очевидно тому, кто хранит сказанное, а именно, что Иоанн есть глас, а Иисус — Слово[205]. Ибо великий глас возникает в Елизавете, исполнившейся благодаря приветствию Марии Святого Духа, как показывает и само речение: «И воскликнула громким голосом» (очевидно, что Елизавета), «и сказала». Ведь глас приветствия Марии, достигнув ушей Елизаветы, наполнил ее Иоанна, и именно поэтому взыграл он, а мать его становится как бы устами сына и пророчицей, восклицая громким голосом и говоря: «Благословенна ты среди жен и благословен плод чрева твоего» (Лк. 1,42). И теперь нам может стать понятным и поспешный путь Марии в горную местность, и вступление ее в дом Захарии, и приветствие, с которым она обращается к Елизавете: ибо все это делается для того, чтобы Мария дала Иоанну, находящемуся еще в матери, участие в себе, а именно в той силе, которую она имеет в виде зачатого ею, и чтобы затем сам Иоанн дал участие своей матери в той пророческой благодати, которую он получил. И столь великие и разумнейшие домостроительства свершаются в горной местности, поскольку ничто высокое не вмещается долинами, названными так вследствие своей низменности.

Итак, теперь, после свидетельств Иоанна (первого — когда он говорит, восклицая и богословствуя, второго — когда он обраща-

---

205 См. выше, гл. 18.

ется к священникам и левитам, посланным от иудеев из Иерусалима, и третьего — когда он отвечает посланным от фарисеев, язвительно вопрошавшим его[206]), уже Сам Иисус предстает перед свидетельствующим, идя к нему, достигающему преуспеяния и улучшения, так как названный день есть символ преуспеяния и улучшения. Ибо сравнительно с предыдущим, в этот второй день Иисус приходит как бы в свете: не только понятый как стоящий посреди и не узнанный[207], но уже и увиденный идущим к тому, кто ранее объявил это. Таким образом в первый день имеют место свидетельства, во второй Иисус приходит к Иоанну, в третий Иоанн стоит между двух учеников и, увидя идущего Иисуса, говорит: «Вот Агнец Бога», побуждая присутствующих следовать за Сыном Бога. В четвертый день Иисус, идущий искать пропавшее[208], желает идти в Галилею и «находит Филиппа и говорит ему: "Следуй за Мной"» (Ин. 1,43). На третий день — считая с этого четвертого, и, вообще, на шестой среди тех, что мы перечислили, — происходит бракосочетание в Канне Галилейской[209], о котором мы узнаем в соответствующем месте. Нужно еще заметить, что Мария, превосходя Елизавету, приходит к более слабой, а Сын Бога — к Крестителю, и через это и мы поощряемся к скромности и к незамедлительной помощи более слабым.

6.50 Поскольку у Иоанна-ученика не говорится, откуда Спаситель приходит к Крестителю, то это мы узнаем от Матфея, написавшего: «Тогда Иисус приходит из Галилеи к Иордану, чтобы креститься у Иоанна» (Мф. 3,13). Марк же добавляет и место в Галилее, говоря: «И было в те дни, что пришел Иисус из Назарета Галилейского и был крещен в Иордане Иоанном» (Мк. 1,9). Лука умолчал, откуда приходит Иисус, предоставив это слово другим, но он наставляет нас именно в том, что мы не узнали от тех: что после крещения, когда Он молился, разверзлось небо, и Дух Святой сошел в телесном образе, как голубь[210]. И опять же, что

---

206 Ин. 1,15; 1,19; 1,24.

207 Ин. 1,26.

208 Ссылка на притчу о пропавшей овце (Лк. 15,4); ср. также Лк. 19,10: «Сын Человеческий пришел искать и спасти погибшее» (τὸ ἀπολωλός– «пропавшее», «погибшее»).

209 Ин. 2,1.

210 Лк. 3,21.

Иоанн удерживал Господа, говоря Спасителю: «Я должен креститься от Тебя, и Ты ко мне приходишь?» (Мф. 3,14), помимо Матфея никто не представил, чтобы не говорить того же самого. И только Матфей написал, что Господь ответил ему: «Оставь теперь, ибо так нам надлежит исполнить всю правду» (Мф. 3,15).

«И говорит: “Вот Агнец Бога, берущий на Себя грех мира”» (Ин. 1,29)

6.51 Поскольку пять животных приводятся к жертвеннику, три из которых наземные и два крылатые[211], то мне представляется сто́ящим выяснить, почему Спаситель назван Иоанном агнцем, а не кем-нибудь из остальных; и почему тот говорит именно об агнце из овечьего рода, хотя каждое из этих наземных животных бывает трех возрастов. Пятеро животных таковы: бык, баран, козел, горлица и голубь. Три возраста для каждого из наземных: бык, телец, теленок; баран, агнец, ягненок; козел, молодой козел и козленок, а в отношении крылатых говорится лишь о паре молодых голубей и паре взрослых горлиц[212]. И тому, кто хочет точно понять духовный смысл, касающийся этих жертв, нужно исследовать, образом и очертанием каких небесных таинств они были, и по какому случаю каждое из этих животных Слово предписывает приносить в жертву, так что относящееся к агнцу до́лжно свести к его своеобразию. Что слово о жертвоприношениях до́лжно понимать как слово о неких небесных таинствах, говорит апостол: «Некоторые служат образу и очертанию небесного» (Евр. 8,5), и еще: «Поэтому образам того, что в небесах, необходимо очищаться этими жертвами, а самому небесному — лучшими, чем эти, жертвами» (Евр. 9,23). Но, обнаружив по отдельности их значение, постигнуть истину духовного закона, произошедшую через Иисуса Христа — весьма трудно для человеческой природы и есть дело никого другого, кроме как совершенного, имеющего «чувства, навыком приученные к различению хорошего и плохого» (Евр. 5,14), способного вследствие истинного образа мыслей сказать: «Мудрость мы проповедуем среди совершенных» (1Кор. 2,6).

211 Лев. 5,6–18.

212 Лев. 5,7.

И к этому воистину можно добавить нечто близкое: «Которую никто из властей века сего не познал» (1Кор. 2,8).

6.52 Между тем мы обнаруживаем, что агнец приводится в числе жертв всегдашнего[213]. Так, написано: «Вот то, что ты положишь на жертвенник: ежедневно двух годовалых и непорочных агнцев, и так постоянно, в дань всегдашнего. Одного агнца принесешь утром, другого вечером. И десятую часть муки, смешанной с четвертью гина битого елея, а также четверть гина вина для возлияния — это для одного агнца. Другого агнца принесешь вечером, с приношением и возлиянием, как у первого, и сотворишь запах благоуханный в дань Господу, в жертву всегдашнего для родов ваших, приносимую пред Господом во вратах скинии свидетельства[214], в которых Я буду узнан тобой, чтобы говорить с тобой. Там Я предстану сынам Израиля, там освящусь в славе Моей и освящу скинию свидетельства» (Исх. 29,38–44). Но какая иная духовная жертва всегдашнего может быть для разумного существа, нежели цветущее[215] Слово, символически называемое Агнцем и, несомненно, уже сошедшее, когда некоторая душа получает свет (это, пожалуй, и будет утренней жертвой всегдашнего), но вновь возносящееся, когда оканчивается пребывание ума (τοῦ νοῦ)[216] в более божественном? Ибо он не может выдержать постоянное пребывание среди лучшего, поскольку душе выпал жребий быть связанной с земным и отягощающим телом. Если же кто спросит о том, что святой человек будет делать в промежутке между утром и вечером, то пусть он

---

213 θυσία τοῦ ἐνδελεχισμοῦ — «жертва всегдашнего [жертвоприношения]», фразеологизм, относящийся к собственному лексикону *Септуагинты* и означающий жертву, которую дóлжно приносить постоянно.

214 Речь идет о скинии (шатре), которую Моисей поставил по велению Бога и в которой хранился ковчег свидетельства, т. е. того, что Бог говорил Моисею.

215 ἀκμάζων — «находящийся в расцвете», «процветающий», что соотносится с цветущим возрастом агнца.

216 ὁ νοῦς — «ум», как называет Ориген разумные существа, сотворенные Богом и впоследствии в той или иной степени отклонившиеся от созерцания Бога. Ориген пишет: «При сотворении все разумные твари представляли собой бесплотные и нематериальные умы… затем они изменились к дурному… и восприняли тела, тонкой субстанции или грубее… Разумные твари, охладев к божественной любви, были названы душами и в наказание облеклись грубыми телами… и им было дано название “людей”» (О началах. I, 5, 3; 7, 3).

совершит перенос (μεταφερέτω) из того, что относится к слову о служении[217], и затем пусть сообразовывается с этим. Ведь и там священники вначале приносят жертвы всегдашнего, а затем, до вечерней жертвы, приносят в согласии с законом остальные: жертву повинности[218] или невольного прегрешения[219], или спасения[220], или по обету[221], или ревности[222], или субботнюю[223], или новомесячия[224] и остальные, которые, пожалуй, было бы долго теперь перечислять. Точно так же и мы, сделав началом подношения слово об образе, который есть Помазанник[225], сможем разобраться во многом наиполезнейшем. И опять же, заканчивая рассмотрение того, что касается Христа, мы достигаем как бы вечера и ночи, приходя к собственно телесному.

6.53 Если же мы исследуем слово о Иисусе, на Которого указывает Иоанн, говоря: «Он — Агнец Бога, берущий на Себя грех мира», и остановимся на самом домостроительстве телесного пребывания Сына Бога в жизни людей, то поймем, что Агнец есть не кто другой, как человек. Ибо Он «как овца веден был на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен» (Ис. 53,7), говоря: «Я как добрый ягненок, ведомый на заклание» (Иер. 11,19). Вот почему и в Апокалипсисе видится ягненок, «стоящий как бы закланный» (Откр. 5,6). И этот Агнец, будучи заклан, по неким невыразимым причинам становится очистительной жертвой целого мира[226], ради чего и было по человеколюбию Отца принято это заклание. Собственной кровью Он откупает нас у того, кто купил нас, преданных ему за грехи. И отведший этого Агнца к закланию был вочеловечившийся Бог, великий первосвя-

---

217 Имеется в виду множество предписаний священникам по поводу принесения жертв из книг Левит и Числа.

218 Лев. 7,1; в *Септуагинте* в качестве такой жертвы говорится о баране.

219 Числ. 15,25.

220 Лев. 7,11.

221 Числ. 6,21.

222 Числ. 5,15.

223 Числ. 28,10.

224 νουμηνίας — «новолуния» или «новомесячия» (Числ. 28,11).

225 См. гл. 49, где младенец в чреве Марии назван «принимающим образ»; вообще, Христос есть Слово, принявшее образ, см. кн. 2,3.

226 Откр. 5,9.

щенник[227], что очевидно из речения: «Никто не отнимает душу Мою у Меня, но Я Сам кладу ее. Власть имею положить и власть имею вновь принять ее» (Ин. 10,18).

6.54 Сродни этой жертве и остальные, символом которых являются жертвы по закону. И эти сродные жертвы есть, как мне представляется, жертвы, при которых проливается кровь благородных мучеников[228], не без основания увиденных Иоанном-учеником стоящими у небесного жертвенника[229]. Однако «какой мудрец уразумеет это? Или какой разумник познает?» (Ос. 14,10). И для несколько, как бы более умозрительного, восприятия слова об этих жертвах, очищающих тех, ради кого они приносятся, дóлжно обдумать речь принесенной в жертву дочери Иеффая, победившего сынов Аммона вследствие некоего обета[230], который она одобрила и на слова отца: «Отверз я о тебе уста мои пред Господом» — ответила: «Если отверз обо мне уста свои пред Господом, то сверши свой обет» (Суд. 11,35–36). Тем самым Богу приписывается выражение (ἔμφασις) великой жестокости, ибо ради спасения людей Ему свершаются такие жертвы. Однако мы нуждаемся в более зрелом и проницательном образе мыслей, дабы опровергать слова, направленные против провидения (κατὰ τῆς προνοίας) и одновременно оправдаться перед всем неизреченным сущим как превосходящим человеческую природу, ибо «велики и трудноизъяснимы суды Бога, почему и блуждают невежественные души» (Прем. Солом. 17,1).

И у язычников есть свидетельства, что когда их поражали заразные болезни, многие предавали самих себя в жертву ради общины. А что таковое имело место, принимает верный Климент, который не без основания доверяет подобным историям[231] и о котором Павел свидетельствует: «Вместе с Климентом и остальными моими содеятелями, имена которых — в книге жизни» (Флп. 4,3). Но для того, кто желает говорить против

---

227 Евр. 8,1.

228 ὁ μάρτυς — «свидетель», «мученик»; ср. также кн. 2,34, где истинными свидетелями названы те, кто свидетельствует «пролитием собственной крови».

229 Откр. 6,9.

230 Иеффай дал обет в случае победы «вознести на всесожжение то, что выйдет из ворот дома моего навстречу мне» (Суд. 11,31).

231 Ср. *Климент Римский*. Первое послание к коринфянам. Гл. 55.

таинств, скрытых от многих, подобная нелепость (ἀπέμφασις) имеет место и в том, что принято думать о мучениках: ведь Богу приятно, когда в исповедание Его божественности мы предпочитаем принять еще больше всяческих тягостных оскорблений, нежели в течение краткого времени избегнуть столь великих зол, выразив словом согласие с волей врагов истины.

Итак, дóлжно полагать, что со смертью святых свидетелей приходит конец и силам злодеев, поскольку стойкость первых, их исповедание вплоть до смерти и усердие в благочестии ослабляют горечь козней, направленных против страдающего, так что, ослабляясь и притупляясь, эти силы оставляют многих других, уже одолеваемых ими, но теперь освобождающихся от тягости, которую дурные силы, налегая, накладывали на них и которой вредили им. Но и те, кто пострадал бы, если бы злодеи не были ослаблены, уже не причастны страданию, ибо принесший такую жертву победил противоположную силу. В отношении предлагаемого я отчасти воспользовался бы таким примером: уничтожающий ядовитое, или усыпляющий его посредством заклятия, или лишающий его яда благодетельствует многим из числа тех, кто позднее пострадал бы, если бы оно не было убито или усыплено, или лишено яда. Но даже в том случае, если кому-нибудь из укушенных стало бы ясно, что вслед за мукой идет избавление от тягости — когда он всмотрится в умершего вредителя, или наступит на мертвого, или прикоснется к умершему, или вкусит часть его, — то тот, кто прежде страдал, получил бы исцеление и благодеяние со стороны устранившего вредительство. Дóлжно полагать, что нечто такое происходит со смертью благочестивейших мучеников, ибо вследствие некой невыразимой силы многие получают помощь от их смерти.

6.55 Ради того, чтобы увидеть нечто исключительное в том, что Он как овца веден был на заклание и как агнец пред лицом стригущего безгласен, мы обратились к слову о мучениках и к изложению в пользу тех, кто умер вследствие мучительных состояний. Ведь если не без основания говорили это греки[232] и если хоро-

[232] Речь идет о крайне отрицательном отношении греческой интеллигенции к христианам и особенно к мученикам, примером чего является знаменитое послание Плиния Младшего (*Плиний Младший*. Письма. Кн. X, 96).

шо сказано о мучениках, что они — сор мира, и апостолы из-за этого же названы «отбросами среди всех» (1Кор. 4,13), то что до́лжно думать и сколь великим признавать Агнца Бога, для того принесшего Себя в жертву, чтобы взять на Себя грех, причем не некоторых, но всего мира, ради чего Он и страдал? Ибо «если кто согрешит, то мы имеем заступника пред Отцом, Иисуса Христа, праведника, и Он есть умилостивительная жертва за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира» (1Ин. 2,1), поскольку «Он есть Спаситель всех людей, а особенно верующих» (1Тим. 4,10). Своей кровью Он «стер долговую запись о нас» и уничтожил ее, дабы не обнаружилось даже следов вычеркнутых грехов, и «пригвоздил ее к кресту» (Кол. 2,14); Он же, «сняв с Себя земную оболочку, изобличил в открытую начальства и власти, восторжествовав» (Кол. 2,15) на кресте. А мы, теснимые, учимся дерзать в этом мире, видя причину дерзновения в том, что мир побежден и, очевидно, подчинен победившему его[233]. И все народы, освобожденные от прежних властителей, служат Ему, потому что через Свои страдания Он «защитил слабого от сильного, и защитил бедного, у которого не было защитника» (Пс. 71,12). И этот же Спаситель, через Свое уничижение уничиживший угнетателя[234], пребывает мыслимым солнцем пред наисветлейшей Церковью, образно называемой «луной», и пребывает во веки веков. Уничтожив же Своими страданиями врагов, Он, Господь сильный и мощный в брани, нуждается в очищении, но только от Отца, Который может дать Ему таковое в силу Его благородных деяний. Поэтому Он не разрешает Марии прикоснуться к Себе, говоря: «Не касайся Меня, ибо Я еще не взошел к Отцу, но иди и скажи братьям Моим: “Иду к Отцу Моему и вашему, Богу Моему и вашему”» (Ин. 20,17).

6.56 Когда же Он, победоносный и несущий трофеи, отправляется, восстав из мертвых в теле (ибо как иначе до́лжно понимать слова: «еще не взошел к Отцу Моему» и «иду к Отцу Моему»[235]), тогда некие силы говорят: «Кто Он, идущий из Едома в одеждах

---

233 Ин. 16,33.

234 Пс. 71,4.

235 Здесь мы сталкиваемся со спецификой христологии Оригена: Христос не просто Слово, которое всегда у Отца, но воплотившееся Слово, и воскресает он именно в теле.

красных из Восора, столь величественный?» (Ис. 63,1), а те, кто сопровождают Его, обращаются к стоящим у врат небесных: «Властители, поднимите врата ваши, и вы, врата вечные, поднимитесь, и да войдет Царь славы» (Пс. 23,7). Кроме того, они, увидев Его, если можно так сказать, с окровавленной десницей и целиком исполненным славными деяниями, спрашивают: «Отчего же платье Твое красно, и одежда Твоя, как у топтавшего полный чан?», на что Он отвечает: «Я раздавил их» (Ис. 63,2–3). Поэтому истинно, что Он нуждается в омовении «в вине платья Своего и в крови винограда одеяний Своих» (Быт. 49,11). Забрав наши немощи и приняв наши болезни[236], взяв на Себя грех всего мира и стольких облагодетельствовав, Он, пожалуй, принял крещение большее любого, когда-либо мыслимого у людей, и, на мой взгляд, именно о нем было сказано: «Крещением до́лжно Мне креститься, и как томлюсь Я, покуда оно свершится!» (Лк. 12,50). И дабы, неся столь смелую речь, я выстоял пред мнениями большинства, пусть скажут нам они, считающие Его мученичество величайшим крещением[237], более которого нельзя помыслить, почему же тогда вслед за ним Он говорит Марии: «Не касайся Меня»? Ведь скорее до́лжно было позволить коснуться Себя, когда бы и в самом деле Он получил совершенное крещение через таинство страдания.

6.57 Но поскольку, как мы уже сказали, сотворив благородные деяния против врагов, Он нуждался в омовении «в вине платья Своего и в крови винограда одеяний Своих», то взошел к Отцу, возделывателю истинной лозы[238], чтобы, омывшись по восхождении на высоту и пленив плен[239], вновь сойти, неся разнообразные дары — различные языки для апостолов, подобные огню[240], а также, чтобы во всяком деле им сопутствовали святые

---

236 Мф. 8,17; Ис. 53,4.

237 См. выше, гл. 43; крещение есть омовение, и те, о ком говорит Ориген, считают величайшим крещением омовение кровью, т. е. страдания Христа, тогда как Ориген полагает, что величайшее омовение имело место уже после вознесения Христа.

238 Ин. 15,1: «Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец — виноградарь».

239 Еф. 4,8; Пс. 67,19; «пленив плен», т. е. победив смерть, у которой до того мы были в плену.

240 Деян. 2,3.

ангелы, охраняющие их[241]. Ведь до этих домостроительств они, еще не будучи очищенными, не вмещали присутствия у себя ангелов, да и те, пожалуй, еще не стремились к ним, не подготовленным и не очищенным пребыванием Иисуса. Ибо это было единственно человеколюбием Иисуса — есть и пить вместе с грешниками и мытарями[242], предоставить Свои ноги слезам раскаявшихся грешников[243], умереть ради нечестивых[244] и, не считая хищением быть равным Богу, уничижить Себя, приняв образ раба[245]. Свершив все это, Он преимущественно осуществил желание Отца, предавшего Его ради нечестивых[246], нежели Свое желание, ибо Отец благ[247], Спаситель же — образ этой благости[248]. Благодетельствуя всему миру (после того как Бог в Христе примирил с Собой мир[249], до того бывший враждебным из-за зла), Он одаряет благодетельствуемых надлежащим образом и по порядку, так как не сразу получает всех врагов в подножие ног Своих[250], ведь говорит Отец Господу нашему: «Сядь справа от Меня, доколе не дам врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс. 109,1). И так продолжается, покуда последний враг, смерть[251], не будет уничтожена Им. И если подчиненность Помазаннику мы поймем прежде всего из речения: «Когда же все подчинится Ему, тогда Сам Сын подчинится Тому, Кто подчинил Ему все» (1Кор. 15,28), то достойно благости Бога всего помыслим Агнца Бога, берущего на Себя грех мира.

6.58 Однако Агнец берет грех не всех, ибо пока не взят грех тех, кто не страдает и не мучается. Ведь колючий терн не только рассеян, но и весьма укоренен в руках каждого упившегося злом и избегнувшего трезвости, о чем сказано в «Притчах»: «Колючий терн рождается в руках пьяного» (Притч. 26,9). И нужно ли

[241] Пс. 33,8.
[242] Мк. 2,16.
[243] Лк. 7,38.
[244] Рим. 5,6.
[245] Флп. 2,6.
[246] Рим. 8,32.
[247] Мф. 19,17.
[248] Прем. Солом. 7,26.
[249] 2Кор. 5,19.
[250] Евр. 10,13.
[251] 1Кор. 15,26.

говорить о зле, причиняемом этим растением тому, кто облек им тело собственной души? Поэтому тот, кто настолько глубоко поместил в свою душу зло, что стал подобен земле, несущей колючий терн[252], должен быть рассечен обоюдоострым мечом живого Слова Бога, более острым, чем любой нож, действенным и более жгучим, чем любой огонь[253]. И на такую душу должен быть ниспослан огонь, охватывающий терн, покуда не остановит его, но не выжигающий дотла гумна или колосья полей[254]. К Агнцу, берущему на Себя грех мира и начавшему с собственного заклания, ведут многие пути, одни из которых могут быть явлены большинству, другие же, будучи тайными, открыты только тем, кто удостоен божественной мудрости, и лишь последние и есть знатные. И что дóлжно говорить о том, какими путями кто-либо из людей приходит к вере, когда каждому пребывающему в теле в большей мере дано исследовать это самому. Тем не менее, одним из путей к вере и снятию греха является путь через плети, злые души, тягостные болезни и обременительнейшие слабости. В самом деле, кто знает, что последует за этим? И чтобы, предполагая это, не быть опровергнутым, необходимо было обратиться к исследованию слов сказавшего: «Вот Агнец Бога, берущий на Себя грех мира». Более того, необходимо было обдумать все это, дабы, поняв, что гнев Бога может изобличить, а кара Бога — воспитать (вследствие превосходящего человеколюбия Того, Кто не оставляет ничего во всех отношениях неуличимого и невоспитуемого), мы сделали все, чтобы не нуждаться в подобных обличениях и воспитании посредством наитягчайшего.

6.59 Читателю следует рассмотреть сказанное нами ранее касательно значения слова «Мир» (Κόσμος) в Писании, где было приложено много примеров[255], я же счел неразумным повторяться. Нам известно, что кое-кто счел миром единственно Церковь, которая есть украшение мира, ведь она названа светом мира: «Вы есть свет мира» (Мф. 5,14); и будучи украшением мира,

---

[252] Быт. 3,18.

[253] Евр. 4,12.

[254] Исх. 22,6.

[255] Очевидно, в не дошедшей до нас части труда. Нужно только иметь в виду, что κόσμος — это не только «мир», но и «украшение».

сама Церковь украшена Христом, изначальным светом мира[256]. Однако дóлжно обдумать, не являются ли Помазанник и ученики Его светом не одного и того же мира, но, когда речь идет о Христе, Он есть свет мира, то есть, пожалуй, свет церкви, ученики же Его, будучи светом мира, являются, вероятно, светом призывающих, то есть тех, кто отличны от церкви, как об этом сказано у Павла, который в начале первого Послания к Коринфянам пишет: «Церкви Бога вместе со всеми призывающими имя Господа Иисуса Христа» (1Кор. 1,2). Поэтому если кто-либо предположит, что Церковь называется светом мира в смысле света остального рода человеческого и неверующих, и если воспримет это пророчески и в связи с учением о конце[257], то, пожалуй, сказанное имеет место; если же понимать это как уже свершившееся, то поскольку свет чего бы то ни было освещает то, в отношении к чему он есть свет, пусть покажут, как остальной род людей освещается Церковью, пребывающей в мире. И если не могут показать, пусть задумаются, не здраво ли мы полагали Церковь светом, а призывающих миром.

Да и следующее речение, представленное у Матфея, тому, кто ревностно исследует Писание, подтвердит это толкование, ибо гласит: «Вы — соль земли» (Мф. 5,13), и под «землей» здесь понимаются остальные люди, солью которых являются уверовавшие, ставшие вследствие своей веры причиной сохранности мира. Потому что «если соль испортится» (Мф. 5,13) и земля уже не будет соленой и оберегаемой, то наступит конец всему, ибо ясно, что если на земле приумножится беззаконие и остынет любовь[258], — как и Сам Спаситель выказывает сомнение, говоря о Своем прибытии: «Разве Сын Человеческий, придя, найдет веру на земле?» (Лк. 18,8), — то наступит конец прежнего века[259]. Поэтому пусть будет принято, что Церковь есть мир, когда она освещается Спасителем. Мы же теперь выясняем, согласуется ли с речением «вот Агнец Бога, берущий на Себя грех мира», что на разумном основании именно Церковь дóлжно понимать как мир и что взятие греха целиком относится к единой

---

256 Ин. 1,9.

257 Речь идет о свершении времен; ср. 1Кор. 15,28.

258 Мф. 24,12.

259 τοῦ πρὸ αἰῶνος, речь идет об «эоне».

церкви. Но как тогда мы объясним сказанное в послании Его ученика, что Спаситель есть жертва умилостивления за грехи: «Если кто согрешит, то имеет заступника перед Отцом, праведника Иисуса Христа; Он есть жертва умилостивления за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира» (1Ин. 2,1)? И у Павла, считаю я, есть нечто близкое этому: «Он есть Спаситель всех людей, особенно же верующих» (1Тим. 4,10).

6.60 Гераклеон же, давая пояснения по поводу речения Иоанна, вновь без всякой подготовки и предоставления свидетельств объявляет, что слова «Агнец Бога» Иоанн произносит как пророк, слова же «берущий на Себя грех мира» — *как некто больший пророка*[260]. И он полагает, что вначале говорится о Его теле, а затем — о том, что в теле; ибо как агнец есть нечто незрелое в роду овец, так и тело в сравнении с тем, что обитает в нем. И если бы Иоанн желал свидетельствовать о совершенном теле, то, пожалуй, сказал бы, что баран должен быть принесен в жертву. Не думаю, что после стольких проведенных нами изысканий, оспаривающих поверхностные высказывания Гераклеона, необходимо вновь усердствовать по этому поводу. Одно только должно быть замечено, что раз с трудом мир принял уничижившего Себя[261], то и нуждался не в баране, но в агнце, дабы был взят его грех...[262]

---

[260] Мф. 11,9.

[261] Флп. 2,7.

[262] Оставшаяся часть книги 6, а также кн. 7–9 до нас не дошли.

Книга 10

«После того сошел в Капернаум, Сам и мать Его, братья и ученики, и оставались там несколько дней. Приближалась Пасха иудейская, и Иисус взошел в Иерусалим. И обнаружил в храме торгующих быками, овцами и голубями, и сидящих там менял. И, сделав плеть из веревок, выгнал из храма всех, а также овец и быков, рассыпал мелочь менял и опрокинул их столы, а продающим голубей сказал: "Унесите это отсюда, не делайте дом Отца Моего домом торговли". Тогда вспомнили ученики Его написанное: "Ревность по доме Твоем будет съедать Меня" (Пс. 68,10). Отвечали иудеи и сказали Ему: "Какое знамение укажешь нам, что поступаешь так?" Отвечал Иисус и сказал: "Разрушьте святилище это, и в три дня воздвигну его". Отвечали иудеи: "Сорок шесть лет строилось святилище это, а Ты в три дня воздвигнешь его?" Он же говорил о святилище тела Своего. Поэтому когда восстал из мертвых, вспомнили ученики Его, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус. И когда Он был в Иерусалиме на празднике Пасхи, многие, видя чудеса, которые Он сотворил, уверовали в имя Его. Сам же Иисус не вверял Себя им, потому что знал всех и не имел нужды, чтобы кто свидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что было в человеке» (Ин. 2,12–25)[1]

10.1 …записанные в ней числа удостоены некой аналогии, соответствующей каждому обстоятельству Писания. И до́лжно заме-

[1] Как отмечает издатель, этот отрывок поставлен в начале кн. 10 не Оригеном, но представляет собой позднюю вставку с целью заменить утраченное начало

тить, что одна из книг Моисея, озаглавленная «Числа», является, пожалуй, преимущественно учением о числах для тех, кто способен отслеживать такие аналогии. Я говорю это тебе в начале десятой книги, поскольку часто вижу число десять пользующимся особым преимуществом в Писании, как можешь заметить и ты, и поскольку надеюсь получить от Бога нечто великое и для этой книги. И ради того, чтобы это произошло, мы пытаемся, насколько это возможно, предоставить самих себя Богу, склонному одарять наипрекраснейшим.

Эта книга должна быть начата отсюда: «После того сошел в Капернаум, Сам и мать Его, братья и ученики, и оставались там несколько дней». И остальные три евангелиста говорят, что после борьбы с дьяволом господь удалился в Галилею[2]. Матфей и Лука говорят, что вначале Он был в Назарете, затем покинул его и, придя, поселился в Капернауме. Кроме того, Матфей и Марк сообщают причину, по которой Он удалился в Галилею — слух, что был взят Иоанн.

10.2 У Матфея это представлено следующим образом: «Тогда оставляет Его дьявол, и вот, ангелы приступили и служили Ему. Услышав же, что Иоанн был взят, удалился Он в Галилею и, оставив Назарет, пришел и поселился в Капернауме приморском, в пределах Завулона и Неффалима, дабы исполнилось реченное пророком Исайей, сказавшим: “Земля Завулона”»[3] (Мф. 4,11–19); а после слов Исайи добавляет: «С этого времени начал Иисус проповедовать и говорить: “Покайтесь, ибо приблизилось царство небесное”» (Мф. 4,17). Марк же говорит: «Был Он в пустыне сорок дней, искушаемый сатаной, и был со зверями, и ангелы служили Ему. А после того как был взят Иоанн, Иисус пришел в Галилею, проповедуя Евангелие Бога, что исполнилось время и приблизилось царство Бога: “Покайтесь и верьте в Евангелие”». Затем, рассказав об Андрее и Петре, Иакове и Иоанне, он пишет следующее: «И войдя в Капернаум, сразу же учил по суб-

---

данной книги. Собственно, вся кн. 10 посвящена комментированию этого фрагмента.

2 Мф. 4,12; Мк. 1,14; Лк. 4,14.

3 Ис. 9,1–2: «Прежнее время умалило землю Завулонову и землю Неффалимову, но последующее возвеличит приморский путь, заиорданскую страну, Галилею языческую. Народ, ходящий во тьме, увидит великий свет».

ботам в синагоге» (Мк. 1,21). А Лука говорит: «И окончив искушение, дьявол отступил от Него до времени. Иисус же возвратился в силе Духа в Галилею. И по всем окрестностям прошла молва о Нем. И Он учил в синагогах их, будучи всеми прославляем. Придя в Назарет, где был взращен, вошел, по обыкновению Своему, в день субботний в синагогу» (Лк. 4,13–16). Представив сказанное Им в Назарете, ярость к Нему со стороны тех, кто был в синагоге и кто «изгнал Его из города» и вел «к вершине горы, при которой расположен их город, дабы низвергнуть Его», и как «пройдя среди них» Господь «удалился», он прибавляет: «И пришел в Капернаум, город Галилеи, и по субботам учил их» (Лк. 4,28–31).

10.3 …[До́лжно показать[4]] что истина всего этого обретается в умопостигаемом, ведь если не разрешено разногласие, то многие оставляют веру в Евангелия, почитая их не истинными, не богодухновенными или же вспомянутыми наудачу, поскольку и то, и другое говорится об их составлении. И те, кто принимают четыре Евангелия и считают, что полагаемое разногласие не решается через анагогию, — пусть они, сверх уже упомянутой нами трудности по поводу сорока дней искушения, которые никоим образом не могут иметь место у Иоанна[5], скажут нам, когда Господь был в Капернауме? Ведь если после того, как Он был крещен, прошло шесть дней — ибо на шестой день приходится домостроительство свадьбы в Кане Галилейской[6], — то очевидно, что Он не был еще искушаем, не был в Назарете, и Иоанн еще не был взят. После же Капернаума, где Он оставался несколько дней, в преддверии Пасхи иудейской Иисус взошел в Иерусалим, где выгнал из храма овец и быков и рассыпал мелочь менял. Соответственно, здесь же, в Иерусалиме, впервые пришел к Нему ночью Никодим, глава фарисеев, и услышал то, о чем можно узнать из Евангелия[7]. «После этого Иисус отправился вместе с учениками в землю Иудейскую и там оставался вместе с ними и крестил. В это время Иоанн Креститель был в Еноне, близ Салима, потому что там было много воды; и при-

---

4 Чтение предположительное, т. к. начало главы утрачено.

5 Вероятно, речь об этом шла в утраченном начале главы.

6 См. выше кн. 6,49.

7 Ин. 3,1–21. Никодим приходил еще раз, но уже к телу Иисуса (Ин. 19,39).

ходили к нему, и крестились, ибо Иоанн не был еще брошен в темницу»; тогда же «был спор между иудеями и учениками Иоанна об очищении, и они пришли к Иоанну», говоря о Спасителе: «Вот, Он крестит и все идут к Нему» (Ин. 3,22–26), и услышали от Крестителя слова, которые более точно можно узнать из самого Писания. И если спрошенные нами о том, когда впервые Помазанник был в Капернауме, ответят, следуя словам Матфея и двух остальных евангелистов, что после крещения, когда оставил Назарет и, придя, поселился в Капернауме приморском, то как они объявят одновременно истинным то, что сказано у Матфея и Марка — что Он удалился в Галилею из-за слуха, что Иоанн взят, — и то, что представлено у Иоанна после других, помимо пребывания в Капернауме, домостроительств, как то: восхождения в Иерусалим, сошествия оттуда в Иудею, — что не был еще брошен в темницу Иоанн, но крестил в Еноне, близ Салима? И, пожалуй, если кто-нибудь тщательно исследует Евангелия в отношении несогласия в изложении, которое мы попытаемся в каждом отдельном случае по мере сил объяснить, то, испытав головокружение из-за множества подобных случаев, он либо откажется от утверждения истинности всех Евангелий и, не дерзнув полностью отвергнуть веру в Господа нашего, примкнет наудачу к одному из них, либо, приняв все четыре, скажет, что их истина — не в телесных чертах.

10.4 Ради того, чтобы получить какое-нибудь представление о замысле Евангелий относительно всего этого, нам до́лжно сказать следующее. Допустим, что некоторые люди посредством Духа воспринимают Бога, Его слова, обращенные к святым, а также Его присутствие (παρουσίαν), которое Бог, открываясь, предоставляет им во времена их исключительного преуспевания. Таких людей несколько, находятся они в различных местах и облагодетельствованы вовсе не одинаковыми дарами. Поэтому каждый из них по-своему возвещает то, что он увидел в Духе о Боге, Его словах и откровениях к святым, так что один рассказывает о том, что Бог говорит и делает такому-то праведнику в таком-то месте, другой — о прореченном и свершенном Богом для другого, а третий желает наставить нас в отношении кого-нибудь третьего, помимо двух уже указанных. И пусть будет некто четвертый, делающий аналогичное этим трем. Пусть все

четверо сойдутся между собой в том, что подсказано им Духом, и пусть немного разойдутся в остальном, так чтобы их изложения были следующими: одним Бог был увиден в такое-то время в таком-то месте и представил ему нечто именно так, то есть, открываясь ему в таком-то образе, Бог руководил его к тому месту, где свершил нечто. Второй пусть скажет, что в то же самое время, как и в упомянутом первом случае, Бог явился в некотором городе такому-то человеку, находящемуся, как думает сам повествователь, в месте весьма отдаленном от первого места, и пусть он напишет, что другие слова были сказаны в то же самое время этому человеку — второму праведнику, в согласии с принятой нами гипотезой. Нечто подобное до́лжно предположить в отношении третьего и четвертого повествователей. И пусть, как мы уже сказали, они сойдутся между собой, возвещая истинное о Боге и Его благодеяниях некоторым людям, в некоторых частях своего изложения. Тогда тому, кто считает написанное ими историческим повествованием, которое, пожалуй, склонно представлять обстоятельства посредством исторического изображения, тому, кто полагает, что Бог, согласно описанию, находится в определенном месте и не может в одно и то же время произвести множество явлений (φαντασίας) Самого Себя для многих людей и во многих местах, а также говорить одновременно многое, — ему покажется невозможным, чтобы все четверо, кого мы предположили, говорили истинно. Ибо он считает невозможным, что в установленное время Бог находится в таком-то месте в присутствии такого-то человека, тогда как в описании Он представлен находящимся в другом месте; невозможно, чтобы в одно и то же время одному Он говорил одно, другому — другое, делал и это, и противоположное этому. Ведь если об одном и том же человеке один говорит, что в такое-то время и в таком-то месте он сказал или сделал нечто стоя, а другой утверждает, что сидя, то невозможно по справедливости сказать, что сидящий есть одновременно стоящий.

10.5 Итак, взяв в качестве примера этих людей, мы поняли, что в образе мыслей историков, пожелавших по-особому наставить нас в том, что они умно́ созерцали, нельзя, пожалуй, обнаружить никакого разногласия, если они в самом деле мудры; и то же самое, надо полагать, имеет место в случае четырех евангели-

стов, использовавших многое из того, что было сделано и сказано Иисусом сообразно необычайности и изумительности Его силы, и в иных местах написанного соединивших постигнутое ими исключительно умом с речью о как бы чувственном. Однако я не осуждаю их за то, что ради своей мистической цели они кое-где, по необходимости, ставят событие, случившиеся иначе, нежели как то согласуется с историей, так что о произошедшем там-то говорят как о случившемся в другом месте, или обстоятельства такого-то времени переносят в другое, а возвещаемое именно так представляют с некоторым изменением. Ведь то, что предстояло им, в иных местах допускало совмещать истину духовную и истину телесную, в иных же не принимало сразу обе и заставляло предпочитать духовную телесной, ибо духовная истина часто бывает скрыта в телесной и, как может кто-нибудь сказать, в вымышленной. Это как если бы я, ссылаясь на историю, утверждал, что Иаков, переняв право первородства уже потерянное его братом[8], посредством платья из козлиных кож усвоив внешние черты Исава и став Исавом (за исключением голоса, восхваляющего Бога), говорил духовную истину, когда ради того, чтобы Исав получил благословение позже, сказал Исааку: «Я — Исав, сын твой первородный» (Быт. 27,19). И, пожалуй, если бы Иаков не был благословен как Исав, то и Исав не сумел бы получить благословение для себя самого[9].

Однако и Иисус дан посредством многих представлений, и, соответственно, по-разному размышляя над ними, евангелисты писали Евангелия, не всегда сходясь между собой по поводу некоторых обстоятельств. Например, истинно сказать о Господе нашем то, что по способу выражения является противоречащим: что Он «произошел от Давида» и «не произошел от Давида». Ведь истинно выражение «произошел от Давида», как говорит апостол: «Родившегося от семени Давида по плоти» (Рим. 1,3), если мы воспринимаем его телесно; но оно же будет ложным, если мы услышим, что в Своей божественной силе Он произошел от семени Давида, ибо в силе Своей Он определен как Сын Бога[10].

---

8 То есть Исавом, см. Быт. 25,31–33.

9 Быт. 27,39.

10 Рим. 1,4.

10.6 Пожалуй, из-за этого святые пророчества называют Его то рабом, то Сыном: рабом — из-за «образа раба»[11] и поскольку «от семени Давида», а Сыном — по силе Его первородства. Точно так же истинно говорить о Нем как о человеке и как о не-человеке: как о человеке — из-за того в Нем, что приняло смерть, а как о не-человеке — вследствие Его божественности, превосходящей человеческое. Я полагаю, что, неверно поняв здравые слова и в отношении божественной Его природы отвергая происхождение Иисуса от Марии, Маркион указывал, что-де Иисус не был рожден Марией, вследствие чего дерзнул исключить соответствующие места из Евангелия. Кажется, нечто подобное случилось с теми, кто отрицает человечность Иисуса и принимает только Его божественность, а также с их противниками, исключившими Его божественность, человечность же признавшими святой и наиправеднейшей среди всех людей. Однако те, кто вводят докесис[12], не приняв во внимание Его уничижение вплоть «до смерти» (Флп. 2,8) и послушание вплоть до креста, указывая единственно на Его бесстрастие и превосходство над всяким подобным несчастьем, хотят, насколько это зависит от них самих, лишить нас наиправеднейшего из всех людей человека, так что и мы уже не можем спастись через Него. Ибо как «через одного человека» — «смерть» (Рим. 5,12), так и через одного человека — оправдание жизни[13]; и мы не получили бы помощи от Слова, отделенного от человека, остающегося таким, каким Оно было в начале у Бога Отца, и не принявшего на Себя наиболее почтенного, чистого, первого среди всех и способного Его вместить человека. А после этого человека и мы сможем вместить Слово, и каждый вместит Его ровно таким, какое место сотворит Ему в своей душе, и ровно в той мере, сколь велико будет это место. Все это сказано мной в намерении представить обнаруживаемые у евангелистов разногласия согласующимися на пути духовного восприятия.

---

11 Флп. 2,7: «уничижил Себя, приняв образ раба».

12 ἡ δόκεσις — «призрак», «кажимость», откуда пошло то, что принято называть *докетизмом* — учением, согласно которому человечность Христа была призрачной, как и крестные страдания. Ипполит Римский тоже возводит эту ересь к Маркиону.

13 Рим. 5,18.

10.7 По тому же поводу до́лжно воспользоваться примером, когда Павел говорит, что, будучи плотским (σαρκικός) человеком, он продан за грех[14] и не способен ни о чем судить, «пневматик же судит все» и «никем не судим» (1Кор. 2,15). И вот слова плотского человека: «Чего желаю, того не делаю, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7,15), а вот пневматика: «делаю то, что желаю, и не делаю того, что ненавижу». Будучи же восхищен «до третьего неба» и услышав «неизреченные слова» (2Кор. 12,2.4), он был другим, нежели сказавший: «Того человека восхвалю, самого же себя хвалить не буду» (2Кор. 12,5). И если для иудеев он становится иудеем, чтобы приобрести иудеев, для тех, кто под законом, — законником, чтобы приобрести законников, для беззаконников — беззаконником, «не будучи, однако, беззаконником Бога, но пребывая в законе Христа» (1Кор. 9,20), чтобы приобрести беззаконников, и для немощных — немощным, чтобы приобрести и немощных, то очевидно, что по-особому до́лжно рассматривать его слова к иудеям, по-особому, когда он говорит как законник, и так же, по-особому, когда он становится беззаконником и немощным. Например, то, что сказано «по снисхождению, а не как повеление» (1Кор. 7,6), он говорит, будучи немощным, ведь сказано им: «Немоществует ли кто, а я нет?» (2Кор. 11,29); когда же он стрижется, несет приношение[15] или обрезает Тимофея[16], то становится иудеем. Но когда он говорит афинянам: «Обнаружил я алтарь, на котором написано: “Неведомому Богу”, и вот Его, Кого вы, не ведая, почитаете, я возвещаю вам» (Деян. 17,23), а также: «Как и некоторые из поэтов ваших говорили, что родом мы от Него» (Деян. 17,28), то для беззаконников становится беззаконником, свидетельствуя нечестивцам о благочестии и для своей цели пользуясь тем, кто сказал: «С Зевса начнем, ибо родом мы от него»[17]. Наконец, для законников из числа не иудеев, и он становится законником.

10.8 Эти примеры полезны нам не только в отношении Спасителя, но и в отношении Его учеников, ибо — что касается буквы —

---

[14] Рим. 7,14.

[15] Деян. 21,24.

[16] Деян. 16,3.

[17] *Арат*. Явления. 1–5.

по поводу некоторых из них тоже имеются кое-какие разногласия. Ведь, по размышлению, Симон, найденный собственным братом Андреем и услышавший: «Ты будешь наречен Кифа» (Ин. 1,42), есть, пожалуй, некто другой, нежели тот, кто вместе с братом был увиден Иисусом, шедшим близ моря Галилейского, и кто вместе с тем же Андреем услышал: «Следуйте за Мной, и Я сделаю вас ловцами людей» (Мф. 4,19). Но тому, кто в большей мере богословски открывает Слово, ставшее плотью, и потому не писавшему о рождении Слова, Которое в начале у Бога[18], подобало говорить не о том, кто был обнаружен у моря и наречен отнюдь не здесь, но о том, кто был найден братом, находившимся в десятом часу у Иисуса[19], и вслед за этим тотчас получил прозвище «Кифа». Ведь тот, кто был увиден идущим близ моря Галилейского Иисусом, лишь с трудом и позднее услышал: «Ты — Петр, и на этом камне (πέτρᾳ) построю Церковь Мою» (Мф. 16,18).

Согласно Иоанну, фарисеи узнают, что, находясь среди Своих учеников, Иисус в числе прочих выдающихся деяний еще и крестит[20], но согласно остальным трем евангелистам, Иисус вообще никого не крестил. Кроме того, у соименного ему евангелиста Иоанн Креститель испытал многое, пока не был брошен в темницу, у Матфея же он попадает туда приблизительно в то время, когда был искушаем Иисус, Который из-за этого и удалился в Галилею, опасаясь попасть под стражу; но у Иоанна мы находим, что в то время Креститель не был в темнице[21]. Кто же настолько мудр и силен, чтобы разъяснить все сказанное четырьмя евангелистами об Иисусе, суметь понять в его своеобразии пребывание Иисуса в каждом месте и Его слова и дела здесь?

Однако, согласно сказанному выше[22], мы считаем вполне последовательным, что на шестой день, когда произошло домостроительство свадьбы в Кане Галилейской, Спаситель сошел

---

18 То есть евангелисту Иоанну. Матфей, напротив, дает родословную Иисуса и говорит о его рождении от Иосифа.

19 Ин. 1,39.

20 Ин. 3,22; 4,1.

21 Ин. 3,24, см. также гл. 3 настоящей книги.

22 См. гл. 3 настоящей книги.

вместе с матерью, братьями и учениками в Капернаум, который истолковывается как «место утешения»[23]. Ибо после винного застолья Спасителю нужно было вместе с матерью и учениками прийти в «место утешения», дабы плодами этой богатой земли укрепить[24] учащихся и душу, зачавшую Его от Духа Святого, или тех, кто был там облагодетельствован.

10.9 Необходимо, конечно же, исследовать, почему братья Его не приглашаются на свадьбу (они ведь и не были там, ибо об этом не сказано), однако в Капернаум сходят вместе с Ним, матерью Его и учениками. Кроме того, до́лжно выяснить, почему в данном случае они не входят в Капернаум и не поднимаются в него, но сходят. Взгляни, до́лжно ли понимать здесь под Его братьями силы, сошедшие вместе с Ним, но не призванные на свадьбу (согласно объяснению, которое мы привели), облагодетельствованные в местах более низких и худших, чем те, куда призваны ученики Помазанника, и иначе, чем они? Ведь если названа мать Его, то есть и некие плодоносцы[25], ради облагодетельствования которых и сходит Сам Господь вместе со слугами Слова и учениками, в то время как мать сопутствует Ему.

Вполне справедливо, что так называемые «капернаумцы» не сподобились более продолжительного пребывания у них Иисуса и сошедших вместе с Ним (ведь те оставались у них несколько дней[26]), так как «место утешения», находясь более низко и приемля весьма немногое, не вмещает света множества догматов. Для понимания различия между людьми больше общающимися с Иисусом и теми, кто удостоен этого в меньшей мере, до́лжно сопоставить речение «и оставались там несколько дней» с тем, что представлено у Матфея, когда, восстав из мертвых, Иисус говорит ученикам, посылаемым учить все народы: «Вот, Я среди вас во все дни до скончания века» (Мф. 28,20). Ибо тем, кто будут знать все, что может вместить человеческая природа, покуда она еще здесь, говорится наставительно: «Вот,

---

23 παρακλήσεως ἀγρὸν (см. *Lagarde*. Op. cit. P. 193).

24 παρακαλέω — «утешать», «ободрять», «укреплять», напр.: Втор. 3,28.

25 καρποφοροῦντες. Видимо, Ориген имеет в виду, что Мария, выносившая плод, зачатый от Духа, олицетворяет собой «плодоносцев», людей, в которых посеяно Слово (в данном случае — жителей Капернаума).

26 Ин. 2,12.

Я среди вас», и относительно каждого восхода дневного из числа тех, которые они увидят и которых много еще предстоит блаженнейшим мужам, добавляется: «во все дни до скончания века». По поводу же капернаумцев, к которым, как к более слабым, сходит не только Иисус, но и мать Его с братьями и учениками, говорится: «И оставались там несколько дней».

10.10 Вероятно, кто-нибудь вполне разумно задаст вопрос: что же, после всех дней упомянутого века, Иисус, сказавший: «Вот, Я среди вас», уже не будет вместе с ними, обретшими Его «до скончания века»? Ведь слово «до» как будто бы устанавливает некий временной предел. Дóлжно по этому поводу сказать, что отнюдь не тождественны выражения «Я среди вас» и «Я в вас». И мы, пожалуй, справедливо сказали бы, что Спаситель находится не «в» учащихся, но «среди» них, поскольку умом они еще не достигли окончания века. Но когда в силу своей подготовленности они узрят предстоящую кончину мира, распятого для них[27], тогда Иисус будет уже не среди них, но в них, говорящих: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2,20), а также: «Желаете вы испытать, Помазанник ли говорит во мне» (2Кор. 13,3). Поэтому, несколько своеобразно следуя устоявшемуся пониманию, мы утверждаем, что выражение «во все дни» сказывается о днях «до скончания века» и при этом имеет в виду все то, что человеческая природа может постигнуть, покуда она еще здесь. Следуя этому объяснению, можно так истолковать слово «Я», чтобы остающийся до скончания века среди посылаемых учить все народы, был уничижившим Себя Самого и принявшим образ раба[28], как если бы после скончания века среди них находился уже некто другой, ставший в катастасисе[29] таким, каким Он был до уничижения Себя, и находился до тех пор, пока Отец не «положит» всех «врагов Его в подножие ног Его» (Евр. 10,13). А после того как Сын предаст царство Богу и Отцу[30], уже Отец

[27] Гал. 6,14: «Не желаю хвалиться, разве только крестом Господа... которым для меня мир распят».

[28] Флп. 2,7.

[29] ἡ κατάστασις — «восстановление», одно из ключевых понятий у Оригена, означающее возврат духовных существ, в том числе людей, к их изначальному состоянию.

[30] 1Кор. 15,24.

скажет им: «Вот, Я среди вас», однако будет ли то во все дни до скончания времен, или просто во все дни, или же не во все, но во всякий день — может исследовать, кто пожелает. Ибо наш предмет не требует от нас такого отступления в речи.

10.11 Однако Гераклеон, объясняя выражение «После того сошел в Капернаум», говорит: и вновь открывается начало иного домостроительства, ибо не просто так сказано «сошел», и добавляет: Капернаум означает те крайние пределы космоса, то материальное (τὰ ὑλικά*), куда Он сош*ел, и вследствие чуждости этого места не говорится, что Он сделал здесь что-нибудь или сказал. Действительно, если бы в остальных Евангелиях не было написано, что Господь наш кое-что сделал или сказал в Капернауме, то, пожалуй, и мы задумались бы о принятии этого толкования. Ныне же Матфей говорит, что Господь наш, оставив Назарет, пришел и поселился в Капернауме приморском и с этого времени начал проповедовать, говоря: «Покайтесь, ибо приблизилось царство небесное» (Мф. 4,17). И Марк объявляет нам, что после искушения от дьявола и заключения Иоанна, Господь пришел в Галилею, проповедуя Евангелие Бога; а после избрания в апостолы четырех рыбаков, «отправились в Капернаум, и Он тотчас стал учить по субботам в синагоге, и изумлялись учению Его» (Мк. 1,21). Но Марк пишет и о деянии Его, совершенном в Капернауме: «Тогда же был в их синагоге человек, одержимый нечистым духом, и он закричал, говоря: "Оставь! Что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Пришел погубить нас? Знаем, что Ты — Сын Бога"». Но Иисус остановил его, говоря: «Замолчи и изыди из него», и тогда сотряс «его дух нечистый и, громко закричав, вышел из него, и все ужаснулись» (Мк. 1,23–27). Да и теща Симона избавляется от лихорадки в Капернауме[31]. К этому Марк добавляет, что с наступлением вечера в Капернауме исцеляются «все больные и одержимые» (Мк. 1,32).

Лука рассказывает о Капернауме нечто подобное: «Пришел Он в Капернаум, город приморский, и стал учить их по субботам в синагоге, и они изумлялись учению Его, потому что в силе было слово Его. Был в синагоге человек, одержимый духом нечистого демона, и он закричал громко: "Оставь! Что Тебе

---

[31] Мк. 1,30.

до нас, Иисус Назарянин? Знаю, что Ты — Святой Бога". Но Иисус остановил его, говоря: "Замолчи и изыди из него"; тогда демон, повергнув его посреди, вышел из него, не причинив ему вреда» (Лк. 4,31–35). Затем он рассказывает, как, встав, Иисус отправился из синагоги в дом Симона, где остановил лихорадку тещи и избавил ее от болезни. После ее излечения, «когда зашло солнце, все, у кого были немощные различными болезнями, приводили их к Нему; Он же, возложив на каждого руки, исцелял их. Из многих тогда выходили демоны, крича и говоря: «Ты — Сын Бога», но Он запретил им и не позволил говорить, что они знают Его как Христа» (Лк. 4,40). Мы привели все эти слова и деяния Спасителя в Капернауме, чтобы опровергнуть толкование Гераклеона, сказавшего: потому и не говорится, что Он сделал здесь что-нибудь или сказал. Поэтому или пусть он сам представит какие-либо соображения по поводу двух значений Капернаума, докажет их и убедит нас, или, не умея сделать это, пусть остережется говорить о бездеятельном пребывании Спасителя в каком-нибудь месте. Мы же, даст Бог, относительно таких мест написанного, где может показаться, что, находясь где-нибудь, Спаситель не совершил там ничего, постараемся прояснить значимость Его там пребывания.

10.12 Еще Матфей рассказывает, что когда Господь вошел в Капернаум, пришел к Нему сотник, говоря: «Отрок из дома моего разбит параличом и сильно мучается», и услышал среди прочего сказанного ему Господом: «Ступай, и да будет тебе по вере твоей» (Мф. 8,5–13). И о теще Петра он говорит созвучно с другими двумя евангелистами[32].

Я полагаю, что прилично и достойно любознательности во Христе свести воедино все написанное четырьмя евангелистами о Капернауме: слова и дела Господа в нем, сколько раз Он туда приходил, в каком случае говорится, что Он сошел туда, и в каком, что вошел, и откуда. Все это, будучи согласовано между собой, не даст нам растеряться в понимании того, что касается Капернаума. Если помимо того, что здесь излечиваются больные и свершаются другие чудеса, именно отсюда Он начинает проповедовать: «Приблизилось царство небесное», то это, как

---

[32] Мф. 8,14.

кажется, есть символ некоей, как мы с самого начала указывали, слабости «места утешения». И, пожалуй, оно становится «местом утешения» благодаря Иисусу, утешавшему здесь Своими делами и наставлениями. Ведь мы знаем, что названия мест бывают эпонимами деяний Иисуса. Например, Гергеса, где граждане из числа свиней просили Его уйти из их пределов, истолковывается как «местопребывание изгнавших»[33]. Кроме того, по поводу Капернаума мы замечаем, что здесь Он не только начал проповедовать: «Приблизилось царство небесное», но и, согласно трем евангелистам, совершил первые чудеса. Однако ни один из трех евангелистов (которые о каких только удивительных событиях в Капернауме ни писали) не сделал замечания, встречающегося у Иоанна-ученика, сказавшего о первом деле Иисуса: «Так, в Кане Галилейской, Иисус положил начало чудесам» (Ин. 2,11). Конечно, начало чудес было не в Капернауме, потому что изначальное чудо Сына Бога — радостное событие. Ведь среди обстоятельств, сопровождающих жизнь людей, не столько в исцелении и помощи страждущим открывается собственная красота Слова, сколько в радости трезвому напитку среди тех, кто способен проводить время в здравии и весельи[34].

«Приближалась Пасха иудейская» (Ин. 2,13)

10.13 Замечая точность мудрейшего Иоанна, я задал себе вопрос: зачем понадобилось ему добавление «иудеев»? Ибо у какого другого народа есть праздник Пасхи? Поэтому, было бы вполне достаточно, если бы он сказал: «Приближалась Пасха». Однако, поскольку одно дело — Пасха человеческая, которую свершают не по воле Писания, и другое — истинно божественная, в духе и истине свершаемая теми, кто поклоняется Богу в духе и истине[35], то, вероятно, он противопоставил божественную так называемой «иудейской». По крайней мере послушаем Господа, устанавливающего закон Пасхи, а именно, что говорит Он, ког-

---

[33] Мф. 8,34, см. также кн. 6,41.

[34] Имеется в виду бракосочетание в Кане Галилейской, когда Иисус претворил воду в вино; см. Ин. 2,1–10.

[35] Ин. 4,24.

да впервые называет ее в Писании: «И сказал Господь Моисею и Аарону в земле Египетской: "Месяц этот будет вам началом месяцев, первым среди них в году. И скажи всему собранию сынов Израиля: в десятый день этого месяца пусть возьмут каждый по агнцу на семью"» (Исх. 12,1–3). И после немногого, где Пасха еще не названа по имени, добавляет: «Ешьте его так: с опоясанными чреслами, с обувью на ногах ваших и с посохами в руках ваших, и ешьте со рвением. Это — Пасха Господа» (Исх. 12,11). Однако не сказано: «ваша Пасха». Чуть далее во второй раз называется этот праздник: «И будет так: если скажут вам сыны ваши: "Что это за служба такая?", ответите им: "Пасхальное жертвоприношение Господу, Который защитил дома сынов Израиля"» (Исх. 12,26). И вновь чуть далее: «Сказал Господь Моисею и Аарону: "Таков закон Пасхи: не будет есть ее никакой инородец... Если же придет к вам некто чужой и свершит Пасху Господа, то будет обрезан каждый мужчина из дома его"» (Исх. 12,43.48). Должно быть отмечено, что в этом законодательстве ни разу не говорится: «ваша Пасха», но во всем, что мы представили, один раз она упоминается без какого-либо добавления и трижды как «Пасха Господа». Для понимания того, что есть некое различие между «Пасхой Господа» и «Пасхой иудеев», рассмотрим такие слова Исайи: «Новомесячий ваших, суббот и дня великого не терплю! Пост ваш, безделие, новомесячия и праздники ненавидит душа Моя» (Ис. 1,13). Господь говорит, что не считает Своим то, что свершается грешниками, и что все подобное, когда бы оно ни происходило, душа Его ненавидит, будь то новомесячия, или субботы, или день великий, или пост, или праздники. Однако в законоположении Исхода о субботе говорится следующее: «Сказал им Моисей: вот слова Господа: "Суббота — святое отдохновение Господу"» (Исх. 16,23), и чуть далее: «Сказал Моисей: "Ешьте, ибо сегодня суббота Господня"» (Исх. 16,25). И в «Числах», перед установлением праздничных жертв как, по закону, всегдашних и приносимых во все дни, написано: «И сказал Господь Моисею: "Объяви сынам Израиля и скажи им: дары, подношения и жертвы Мои в приятное Мне благоухание продолжайте приносить по праздникам Моим. И скажи им: Вот жертвы, которые вы принесете Господу"» (Числ. 28,1). Он назвал праздники, выставленные в Писании, Своими,

а не тех, для кого установлен закон; дары и подношения — тоже Его.

10.14 Нечто подобное этому написано в Исходе о народе, который Бог называет «Своим», когда он не грешит, и — «народом Моисея», когда обвиняет его в делании тельцов. Ведь Он говорит: «Скажешь фараону: так говорит Господь: “Отпусти народ Мой, чтобы он совершил службу Мне в пустыне. Если же не пожелаешь отпустить народ Мой, то Я нашлю на тебя, на слуг твоих, на землю твою и на дома твои песьих мух, и дома египтян наполнятся ими, а также земля, на которой они живут. И в день этот отделю землю Гесем, на которой народ Мой и на которой не будет песьих мух, чтобы увидел ты, что Я — Господь, Господь всей земли. И отделю народ Мой”» (Исх. 8,20–23). Моисею же Господь сказал: «Ступай, сойди поскорее, ибо беззаконничает народ твой, который ты вывел из земли Египетской» (Исх. 32,7). И как народ не грешащий называется «народом Бога», когда же согрешит, уже не есть таковой, так и праздники: когда ненавидит их душа Господа, они — грешные, когда же они устанавливаются Господом, тогда и называются «Господними». А Пасха есть один из праздников, и в вышеприведенной евангельской строке она названа не Пасхой Господа, но иудейской. Однако в другом месте говорится: «Это — праздники Господа, в которые вы созовете священные собрания» (Лев. 23,2). Так что, вследствие этих слов Господа, нельзя возразить тому, что мы представили. Впрочем, кто-нибудь, говоря убедительно, обнаружит, что в Послании к Коринфянам апостол написал: «Пасха наша — Христос закланный» (1Кор. 5,7); ведь он не сказал: «Пасха Господа — Христос закланный». По поводу этих слов нужно заметить: или, говоря с ними проще, он сказал, что наша Пасха заклана — заклана ради нас, или же всякий истинный праздник Господа (один из которых — Пасха) свершится не в этом веке и не на этой земле, но в будущем и на небесах, когда установится царство небесное. Об этих праздниках говорит один из двенадцати пророков[36]: «Что будете делать в дни праздничного собрания, в дни праздника Господа?» (Ос. 9,5), и Павел в Послании к Евреям: «Но вы пришли к горе Сион и к граду Бога живого — к Ие-

[36] Так называемые «двенадцать малых пророков».

русалиму небесному, в праздничное собрание тысяч ангелов и в Церковь первенцев, записанных на небесах» (Евр. 12,22), а также в Послании к Колоссянам: «Поэтому пусть никто не осуждает вас за пищу, или за питье, или за участие в празднике, или за новомесячия и субботы, ибо это — тень будущего» (Кол. 2,16).

10.15 *Каким* образом будем мы праздновать на небесах (тень которых была у плотских иудеев[37]), прежде ведомые истинным законом и находясь под присмотром опекунов и домоправителей вплоть до того, как установится полнота времен и мы получим участие в совершенстве Сына Бога[38], — прояснить это будет делом мудрости, сокровенной в тайне[39], и ее же дело — увидеть в установлениях о пище символы того, что должно насытить и укрепить нашу душу там. Вполне вероятно, что кто-нибудь, вообразив всю бездну подобных мыслей и желая выяснить, почему земное служение является образом и тенью небесного, а также понять смысл жертв и агнца, будет недоволен апостолом, пожелавшим восхитить нашу мысль от земных положений закона и почти не показавшим, как все это должно произойти. Если же и праздники (один из которых — Пасха) возводятся к будущему веку, то тем более до́лжно уже теперь исследовать речение «Пасха наша — Христос закланный», а после того и самим быть закланными.

10.16 Немногое остается нам добавить касательно трудности этих догматов, поскольку они требуют отдельного сочинения, исключительного и многотомного, где будут общее мистическое учение о законе и частное — о законах, относящихся к праздникам, особенно к Пасхе. Итак, Пасха иудеев — агнец закланный, приносимый в каждом доме, и такая Пасха осуществляется в виде множества закланных агнцев и козлят, число которых аналогично числу домов народа; «наша же Пасха — Христос закланный». И опять же, у них — опресноки, и всякая закваска в домах их уничтожается[40], а мы празднуем не «старой закваской» и не «закваской зла и испорченности, но опресноками чистоты

[37] Евр. 8,5.
[38] Гал. 3,24; 4,2.4.
[39] 1Кор. 2,7.
[40] Исх. 12,15.

и истины» (1Кор. 5,8). Есть ли нечто третье, помимо указанных Пасхи Господа и праздника опресноков[41], — дóлжно еще более тщательно исследовать, потому что они служат образу и тени небесного, и не только пища, питье, новомесячия и субботы, но и праздники их есть тень будущего[42].

Прежде всего, поскольку апостол говорит: «Пасха наша — Христос закланный», то кто-нибудь задаст по этому поводу такой вопрос: если агнец, который у евреев, есть прообраз (τύπος) жертвы Христа, то, или они должны были приносить в жертву одного, а не многих агнцев, подобно тому как есть только один Помазанник (ὁ χριστός), или же, поскольку много агнцев приносится в жертву, то, следуя прообразу, дóлжно было бы искать многих Христов (πολλοὺς Χριστούς)? Но, чтобы не задерживаться на этом, поставим вопрос так: каким образом жертвенный агнец вмещает в себя образ Христа, будучи агнцем у тех, кто блюдет закон, и убиваемым Христом у тех, кто этот закон перешагнул? Кроме того, какое отношение к Христу имеет речение: «Будете есть в эту ночь мясо агнца, изжаренное на огне, и ешьте его с опресноками и горькими травами» (Исх. 12,8)? И должно быть истолковано речение: «Не ешьте его ни сырым, ни сваренным в воде, но — зажаренным в огне; ешьте голову с ногами и внутренностями; не оставляйте его до утра и не сокрушайте кости его; оставшееся же к утру сожгите» (Исх. 12,9). Вполне справедливо, что в своем Евангелии Иоанн воспользовался речением «не сокрушайте кости его» как восходящим к домостроительству о Спасителе, а именно, к закону, в котором предписывается, чтобы поедая агнца, они не сокрушали кости его. Он говорит следующим образом: «Пришли воины и перебили голени у одного и у другого, распятых вместе с Ним; подойдя же к Иисусу, увидели, что Он уже умер, и не перебили у Него голеней. Но один из воинов копьем пронзил Его бок, и тотчас вышли вода и кровь. И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, чтобы и вы уверовали. Ибо произошло это, дабы исполнилось Писание: “Кость Его не будет сокрушена”» (Ин. 19,32–36).

---

41 То есть иудейской Пасхи, см. Лк. 22,1.

42 Евр. 8,5; 9,10; Кол. 2,16.

10.17 Помимо этого, в речи апостола есть бездна другого, что будет однажды рассмотрено, будет также исследовано относящееся к Пасхе и опреснокам, однако все это нуждается, как мы уже сказали, в предварительном многотомном сочинении. Ныне же мы даем это как бы в сокращении и в связи с предметом нашей речи, и пытаемся вкратце разрешить представленное, припоминая речение: «Он есть Агнец Бога, взявший на Себя грех мира» (Ин. 1,29), ведь и по поводу Пасхи говорится: «Возьмете от агнцев или козлят» (Исх. 12,5). Кажется, что случай евангелиста содержит в себе такие же затруднения, как и обнаруженные в случае Павла.

До́лжно сказать, что раз Слово стало плотью, и раз Господь говорит: «Если не будете есть плоть Сына Человеческого и пить кровь Его, то не имеете в себе жизни вечной. Вкушающий плоть Мою и пьющий кровь Мою имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Плоть Моя есть истинная пища, а кровь Моя — истинное питье. Вкушающий плоть Мою и пьющий кровь Мою пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6,53–56), то, вероятно, это и есть плоть Агнца, взявшего на Себя грех мира, и это кровь, о которой наказано, что она должна быть на двух косяках и перекладине дверей домов, в которых они едят Пасху[43]. И мясо этого Агнца до́лжно вкушать в то время мира, которое есть ночь[44]. До́лжно есть его жаренным на огне, вместе с опресноками и горькими травами, ведь Слово Бога является не только плотью, почему и говорит Он: «Я — хлеб жизни» и «Хлеб этот — сошедший с небес, чтобы тот, кто съест его, не умер. Я — хлеб живой, сошедший с небес; если кто съест этот хлеб, будет жить вовек» (Ин. 6,48–50). Нельзя, однако, не заметить, что в переносном значении «хлеб» есть наименование всякой пищи, как, к примеру, у Моисея во «Второзаконии» написано: «Сорок дней не ел хлеба и не пил воды» (Втор. 9,9), вместо «не принимал ни сухой, ни жидкой пищи». Я привел это по причине слов, сказанных у Иоанна: «Хлеб, который Я дам, есть плоть Моя, которую дам ради жизни мира» (Ин. 6,51).

---

43 Исх. 12,7.

44 Исх. 12,8.

Мы едим мясо Агнца с опресноками и горькими травами, или потому что встревожены печалью о Боге[45] и раскаиваемся в грехах наших (и это раскаяние дает нам спасение и не заставит нас раскаяться), или же потому что ищем мученичества и питаемся обнаруживающимися созерцаниями истины.

10.18 Мясо Агнца не до́лжно есть сырым, как это делают рабы буквы, уподобляясь неразумным и диким существам и становясь дикими животными, в сравнении с теми воистину разумными, кто хочет понять духовное в Слове. И тому, кто превращает сырое в Писании в удобоваримое, до́лжно стремиться не делать написанное более водянистым, разбавленным и ослабленным, как поступают «льстящие слуху и от истины» отвращающие его[46] — те, кто ради большей распущенности и расслабленности общины принимают угодные им толкования.

Мы же, посредством пламенеющего духа[47] и данных Богом огненных слов, которые получил и Иеремия, когда было сказано ему: «Вот, Я дал слова Мои, чтобы огонь был в устах твоих» (Иер. 5,14), сделаем мясо Агнца жареным, так чтобы усвоив его и имея в себе Христа говорящего[48], могли сказать: «Сердце наше горело в пути, когда Он открыл нам Писание» (Лк. 24,32). И поскольку это побудит нас к стремлению изжарить на огне мясо Агнца, до́лжно привести исповедание Иеремии о тех страстях, что он испытал от слов Бога; он говорит: «И возник как бы огонь сожигающий, пылающий в костях моих, и, полностью ослабев, не мог я сдержаться» (Иер. 20,9).

Поедание должно быть начато с головы, то есть с наиважнейших и наиглавнейших догматов о небесном, закончено же — ногами, то есть самыми отдаленными познаниями, рассматривающими природу последнего среди сущего: наиболее материального, или подземного, или злых духов, или нечистых демонов. Ведь учение об этом есть нечто иное, чем сами эти вещи, и будучи хранимо в тайнах Писания, оно образно может быть названо ногами Агнца. Нельзя воздерживаться и от внутренностей, то есть от скрытого и эзотерического, ибо ко всему Писа-

---

[45] 2Кор. 7,9.
[46] 2Тим. 4,3.
[47] Рим. 12,11.
[48] 2Кор. 13,3.

нию до́лжно подойти как к единому телу; не до́лжно разбивать и разрушать те прочнейшие и крепчайшие связи, что образуют гармонию всего состава Писания. Однако именно так поступают те, кто, насколько могут, разрушают единство Духа, присутствующее во всем написанном.

Пусть упомянутое пророчество[49] Агнца питает нас исключительно в ночи этой мрачной жизни, и пусть к утру того дня, что наступит после этой жизни, не будет оставлено ничего из пищи, необходимой нам лишь в настоящем. Ведь в то время как проходит ночь и вслед за ней наступает день, мы, имея опресноки, никоим образом не относящиеся к старой и низшей закваске, будем есть хлеб, который принесет нам пользу, и будем есть до тех пор, покуда Он не даст нам после опресноков манны — пищи ангельской, а не человеческой. Поэтому каждый из нас пусть принесет в отчем доме Агнца, и пусть будет принято, что преступает закон тот, кто не делает этого, и, напротив, полностью соблюдает заповедь тот, кто, принося Агнца, сделает это с тщанием и не сокрушая кости Его.

Вот так, вкратце, согласно с апостольским пониманием и с тем, что сказано об Агнце в Евангелии, пусть будет показано, что закланный Христос есть Пасха. Ибо нельзя полагать, что историческое есть образ исторического, а телесное — телесного, но до́лжно знать, что телесное есть образ духовного, а историческое — умопостигаемого. Взойти же к рассуждению о третьей Пасхе, которая свершится в собрании мириад ангелов во времена окончательного и счастливейшего исхода, не представляется теперь необходимым, ибо мы и так говорили больше и обстоятельнее, чем того требовало изложение.

10.19 Не должно быть оставлено неисследованным, что «Пасха иудеев приближалась» тогда, когда Господь вместе с матерью, братьями и учениками был в Капернауме[50]. Согласно Матфею, после того как дьявол отступил от Него и пришли ангелы и служили Ему, Иисус, услышав, что взят Иоанн, «удалился из Галилеи и, оставив Назарет, пришел и поселился в Капернауме» (Мф. 4,11–13). Потом Он начал проповедовать, избрал четырех рыбаков апо-

[49] См. гл. 17, слова Иисуса из Ин. 6,53–56.

[50] Ин. 2,12–13.

столами, учил в синагогах по всей Галилее и, вылечив приведенных к Нему, поднялся на гору, где говорил о блаженствах и о том, что за ними последует[51]. Закончив это поучение и сойдя с горы, Он вторично входит в Капернаум, откуда, взойдя на корабль, переправляется в окрестности Гергесы; когда же Его призвали покинуть их пределы[52], Он, «взойдя на корабль, переправился и пришел в родной город» (Мф. 9,1); совершив там некоторые исцеления, Он «обошел все города и деревни, уча в их синагогах» (Мф. 9,35). И многое другое происходит после этого, прежде чем Матфей отмечает время Пасхи[53]. У остальных евангелистов тоже не сказано, что вслед за Его пребыванием в Капернауме приблизилась Пасха. И — вспоминая прежде сказанное нами о Капернауме — это может утвердить в их решении некоторых людей[54]. Пребывание Иисуса в Капернауме приближено к Пасхе иудеев, потому что рядом с последней оно предстает несколько лучшим и более благим, особенно в силу того, что при иудейской Пасхе в храме обнаруживаются торговцы быками, овцами и голубями; вот почему еще более очевидно, что Пасха иудеев не есть Пасха Господа. И как дом Отца стал домом торговли[55] у тех, кто не освящает его, так и Пасха Господа стала человеческой и иудейской у тех, кто понимает ее более низко и телесно. Но будет более своевременным в другой раз рассмотреть то, что касается времени Пасхи, приходящейся на весеннее равноденствие, а также что-либо другое — если того потребует эта задача. Гераклеон же говорит: *Сам великий праздник был прообразом того, что испытал Спаситель, ведь агнец не только убивался, но и съедался, что указывало на отдохновение; поэтому заклание означало страдание Спасителя в мире, а поедание — отдохновение на свадьбе.* Я привел его высказывание, чтобы, увидев насколько пренебрежительно, неверно и без какой-либо подготовки обращается этот муж со столь важными предметами, мы тем более отвергли его.

---

51 Мф. 4,17–25; 5,1–11.

52 Мф. 8,33.

53 Мф. 26,2.

54 То есть тех, кто, видя подобные нестыковки, «оставляет веру в Евангелия» (см. начало гл. 3).

55 Ин. 2,16.

«И взошел Иисус в Иерусалим, и обнаружил в храме торгующих быками, овцами и голубями и сидящих там менял. И, сделав плеть из веревок, выгнал из храма овец и быков, рассыпал мелочь менял и опрокинул их столы, а продающим голубей сказал: “Унесите это отсюда, не делайте дом Отца Моего домом торговли”. Тогда вспомнили ученики Его написанное: “Ревность по доме Твоем будет съедать Меня”»[56] (Ин. 2,14–17)

10.20 До́лжно отметить, что обнаружение в храме торговцев быками, овцами и голубями Иоанн обозначил как второе дело Иисуса[57], но остальные евангелисты относят этот случай к концу домостроительства событий, связанных с Христом. Матфей пишет об этом так: «Когда Он вошел в Иерусалим, взволновался весь город, говоря: “Кто Он?”, а в толпе говорили, что это пророк Иисус из Назарета Галилейского. И Иисус вошел в храм и изгнал всех продающих и покупающих в храме, опрокинул столы менял и скамьи торговцев голубями, и сказал им: написано: “Дом Мой домом молитвы наречется, вы же сделали из него разбойничью пещеру”»[58] (Мф. 21,10–13). А вот слова Марка: «Пришли в Иерусалим. И, войдя в храм, Он начал изгонять продающих и покупающих в храме и опрокинул столы менял и скамьи продающих голубей, и не позволял проносить какую-либо утварь через храм; и Он учил их, говоря: не написано ли: “Дом Мой домом молитвы наречется для всех народов”? А вы сделали из него разбойничью пещеру» (Мк. 11,15–17). Лука же говорит: «И когда приблизился и увидел город, восплакал о нем, говоря: “О, если бы в день этот ты узнал, что принесет мир тебе; но теперь это сокрыто от глаз твоих. Ибо придут дни, когда окружат тебя и стеснят отовсюду. И повергнут наземь тебя и детей твоих, и не оставят камня на камне от тебя за то, что ты не узнал времени посещения твоего”. И, войдя в храм, начал выгонять продающих[59], говоря им: написано: “Дом Мой будет домом молитвы”, вы же сделали из него разбойничью пещеру» (Лк. 19,41–46).

---

[56] Пс. 68,10.

[57] Первым было претворение воды в вино, см. Ин. 2,6–11.

[58] Ис. 56,7; Иер. 7,11.

[59] В греческом тексте Евангелия от Луки упомянуты только продающие; в дальнейшем это будет иметь значение, см. гл. 31.

10.21 Нужно еще заметить, что нечто близкое событиям, которые три евангелиста связывают с восхождением Господа в Иерусалим, при котором Он совершил все это в храме, Иоанн описал как случившееся значительно позже и при другом пришествии Иисуса в Иерусалим. Таким образом, нужно обдумать сказанное евангелистами и, во-первых, Матфеем: «И когда приблизились к Иерусалиму, и Он пришел в Виффагию, к Масличной горе, послал Иисус двух учеников, говоря им: Идите в деревню, что напротив вас, и тотчас найдете ослицу привязанную и молодого осла с ней; отвязав, приведите их ко Мне. И если кто спросит вас: “Что вы делаете?”, ответите: “Господь имеет нужду в них”, и он тотчас отпустит их». Это произошло, дабы исполнилось речение пророка: «Скажите дочери Сиона: вот, Царь идет к тебе, кроткий, воссевший на ослице и молодом осле, сыне подъяремного»[60]. Ученики, отправившись и сделав, что велел им Иисус, привели ослицу и молодого осла и набросили на них одежды свои, и Он сел поверх их. А многочисленная толпа подстилала одежды свои на пути. [...[61]] и народ, шедший впереди Его и за Ним, восклицал: «Осанна Сыну Давидову! Благословен грядущий в имени Господа! Осанна во всевышних!» (Мф. 21,1–9). И вслед за этим он пишет: «И когда Он вошел в Иерусалим, взволновался весь город» — то, что мы уже представили выше. Во-вторых, слова Марка: «И когда они приблизились к Иерусалиму, к Виффагии и Вифании у горы Масличной, посылает Он двух учеников и говорит им: Ступайте в деревню, что напротив вас, и, придя в нее, тотчас найдете привязанного молодого осла, на котором еще не сидел никто из людей; отвяжите его и приведите. И если кто-нибудь скажет вам: “Зачем вы это делаете?”, ответите: “Господь имеет нужду в нем”, и он сразу отпустит его сюда. Они отправились и нашли на улице молодого осла, снаружи привязанного к воротам, и отвязали его. Некоторые из стоявших там сказали: “Зачем отвязали вы его?”, на что они отвечали, как сказал им Иисус, и те отпустили их. Тогда они привели осла к Иисусу и накинули на него одежды свои. Другие же, нарвав тра-

---

60 Зах. 9,9.

61 Здесь в рукописи выпала фраза: «а другие резали ветви с деревьев и постилали по дороге» (Мф. 21,8).

вы с полей, устлали ими дорогу. И шедшие впереди и позади Его восклицали: „Осанна! Благословен грядущий в имени Господа! Благословенно грядущее царство отца нашего, Давида! Осанна во всевышних!" И вошел Он в храм иерусалимский, осмотрел все и, поскольку время было уже позднее, ушел вместе с двенадцатью в Вифанию. На следующее утро, когда они вышли из Вифании, Он взалкал» (Мк. 11,1–12). Затем, после домостроительства касательно иссохшей смоковницы, «пришли они в Иерусалим. И, войдя в храм, начал изгонять торгующих» и так далее.

У Луки же это представлено таким образом: «И было, что когда Он приблизился к Виффагии и Вифании, к горе, называемой „Масличная", послал двух учеников, говоря: Ступайте в деревню, что напротив, где найдете привязанного молодого осла, на котором еще не сидел никто из людей; отвязав, приведите его. И если кто спросит вас: „Зачем отвязываете?", скажите, что Господь имеет нужду в нем. Отправившись, ученики обнаружили все, как Он сказал им. И когда они отвязывали осла, хозяева его сказали им: „Зачем вы отвязываете осла?", они же ответили, что Господь имеет нужду в нем. И привели его к Иисусу и, набросав на осла свои одежды, посадили на него Иисуса. И когда Он отправился в путь, они устлали дорогу своими одеждами. И когда Он уже приблизился к спуску с Масличной горы, все множество учеников, радуясь, начало громким голосом восхвалять Бога за все те чудеса, которые они видели, говоря: „Благословен Царь в имени Господа! Мир в небесах и слава во всевышних!" Некоторые же из фарисеев, стоявших среди народа, сказали Ему: „Учитель, упрекни учеников Своих". Отвечая им, Он сказал: „Говорю вам, что если они умолкнут, то камни закричат". И как приблизился и увидел город, восплакал о нем» (Лк. 19,29–41), и далее то, что мы уже представили.

10.22 Однако Иоанн, спустя столь многое после слов «и вошел Иисус в Иерусалим и обнаружил в храме торгующих быками и овцами», рассказывая о другом восхождении Господа в Иерусалим, говорит о том, что произошло после обеда, который состоялся в Вифании за шесть дней до Пасхи и на котором прислуживала Марфа и возлежал Лазарь[62], а именно: «На следующий день

[62] Ин. 12,1.

многочисленная толпа, пришедшая на праздник, услышав, что Иисус пришел в Иерусалим, взяла пальмовые ветви и вышла Ему навстречу, восклицая: „Осанна! Благословен в имени Господа Царь Израиля!“ Иисус же, найдя молодого осленка, воссел на него, как написано: „Не бойся, дочь Сиона! Вот, Царь твой грядет, сидя на молодом осле“» (Ин. 12,12–15).

Думаю, что если даже я привел много речений евангелистов, то поступил по необходимости, чтобы представить разногласие в сказанном ими. Ведь трое, рассказывая то, что большинством считается тождественным написанному у Иоанна, относят все это к одному пришествию Господа в Иерусалим, Иоанн же говорит о двух, отличающихся по многим открывшимся в них делам и по различным местам присутствия, восхождениях Господа в Иерусалим. Поэтому я считаю, что те, кто не видят во всем этом ничего сверх истории, не могут доказать, что представленное разногласие есть согласие. Если же кто полагает, что мы отнюдь не здраво объяснили все это, пусть напишет разумное возражение нашему мнению.

10.23 Нечто движущее нас к упомянутому согласию (когда мы просим у Того, Кто дает каждому просящему и старающемуся ревностно искать, и когда мы стучим, дабы ключами гносиса нам были открыты тайны Писания[63]) мы, по мере предоставленной нам силы, изложим следующим образом. Во-первых, рассмотрим речение Иоанна, начинающееся со слов «И взошел Иисус в Иерусалим» (Ин. 2,13). Итак, Иерусалим — как у Матфея учит Сам Господь — есть «город великого Царя» (Мф. 5,35), лежащий не в долине или какой-нибудь низменности, но выстроенный на высокой горе; «вокруг него горы» (Пс. 124,2), и «состав его един»[64] (Пс. 121,3), и «сюда восходят колена Господа, свидетельство Израилю» (Пс. 121,4). Сам город называется Иерусалимом, и никто из тех, кто при земле, в него ни всходит[65], ни приходит, однако всякая душа, от природы возвышенная и владе-

---

63 Мф. 7,7.

64 ἡ μετοχὴ αὐτῆς ἐπὶ τὸ αὐτό.В дошедших до нас фрагментах сочинения Оригена «На Псалмы» он пишет: «Если бы сердце и душа верующих были едины, и если бы они заботились о том же самом и для остальных членов, то были бы Иерусалимом, городом, “состав которого един”».

65 То есть никто из «приземленных» не может подняться сюда.

ющая остротой прозрения духовного, является гражданкой этого города. Но может и житель Иерусалима впасть в грех, ведь и наиболее даровитые могут согрешить, и если сразу же после греха не отвратятся от того, что смывает[66] их дар, то станут не только пришлецами, но и гражданами одного из других городов Иудеи. Вслед за помощью тем, кто находится в Кане Галилейской, и схождением в Капернаум, Иисус поднимается в Иерусалим, чтобы свершить здесь то, о чем написано. В храме, который Спаситель называет домом Отца, то есть Церковью или провозвестием церковного здравого слова, Он обнаруживает людей, делающих дом Отца домом торговли. И Он всегда обнаруживает в храме подобных людей! Ибо когда в названной церкви, которая есть дом «Бога живого, столп и основание истины» (1Тим. 3,15), не было неких восседающих там менял, нуждавшихся в ударах Иисуса, сделавшего плеть из веревок, и в том, чтобы была рассыпана их мелочь и опрокинуты столы? Когда там не было людей, по-купечески распоряжающихся теми самыми быками, которых дóлжно было бы видеть при плуге, дабы возложив на него руки и не оглядываясь назад, и эти люди стали годными для царства Бога[67]? Когда не было здесь тех, кто овцам, доставляющим им материал к обустройству, предпочли неправедное богатство? Но здесь всегда много таких, кто, презрев нечто чистое и не смешанное с какой бы то ни было горечью и неприятностью, ради несчастной корысти отдаются заботе, образно представленной в виде голубей. Поэтому когда Спаситель обнаруживает в храме, доме Отца, торговцев быками, овцами и голубями, а также сидящих там менял, Он изгоняет их, пользуясь плетью, сделанной из веревок, а вместе с ними и овец, и быков; и Он рассыпает их мелочь, как нечто недостойное собирания, указывая этим на ее бесполезность; наконец, Он переворачивает столы в душах сребролюбцев и говорит торговцам голубями: «унесите это отсюда», дабы они более не торговали в храме Бога.

10.24 Я полагаю, что этими словами Он сделал вдобавок и более глубокое указание, так чтобы, помимо прочего, мы могли считать происшедшее символом того, что служение в этом храме более

---

66 απολοῦντας, другое чтение: απολλόντας, т. е. «губящее; то, что губит».

67 Лк. 9,62.

не должно свершаться жрецами в виде чувственных жертвоприношений, и что даже закон уже не соблюдается *так*, как того желали телесные иудеи. Ведь если Иисус разом изгоняет отсюда быков и овец, и приказывает унести голубей, то уже не было необходимости по иудейскому обычаю приносить их постоянно в жертву. И вполне справедливо, что деньги, будучи отличительными знаками не божественных, а телесных установлений, были рассыпаны, ведь законоположение, кажущееся по своей мертвящей букве[68] столь величественным, теперь, когда пришел Иисус и воспользовался против иудеев бичом, должно было быть разрушенным и рассыпанным, ибо отныне служение переходит к язычникам, уверовавшим через Христа в Бога[69], и царство Бога, будучи отнято у иудеев, дано народу, приносящему плоды его[70].

Душа, одаренная разумом и, в силу врожденности разума, превосходящая тело, может по природе своей быть храмом, в который из Капернаума, места низменного и менее достойного, восходит Иисус, и в котором до преобразований Иисуса обнаруживаются волнения тягостные, неразумные и земные, а также то, что считается хорошим, не будучи таковым, — в общем, все то, что Иисус, пользуясь словом, сплетенным из доказательных и обличительных догматов, изгоняет, дабы дом Отца Его более не был домом торговли, но, ради спасения этой и многих других душ, получил служение Богу, свершаемое по небесным и духовным законам. Бык является символом земного, поскольку он землепашец; овца — неразумного и звероподобного, как наиболее низкое по сравнению с многими неразумными животными; голубь — символ легкомысленных и непостоянных расчетов; наконец, мелочь — символ того, что считается хорошим.

10.25 Если же кто-нибудь оскорбится таким толкованием, поскольку упомянутые в Писании животные непорочны[71], то до́лжно сказать, что когда Писание провозглашается как нечто соответствующее принятой истории, то оно, пожалуй, неубедительно. Ведь нельзя было утверждать, что в храм Бога существовал доступ

---

[68] 2Кор. 3,6: «буква убивает, а дух животворит».
[69] Деян. 1,20; 15,19.
[70] Мф. 21,43.
[71] См. кн. 6,51 и сл.

другим животным, помимо непорочных, и для торговли — другим, помимо приносимых в жертву. Вот почему евангелист воспользовался тогдашним положением дел[72] и показал действия торговцев во времена иудейских праздников, когда эти животные вводились во внешнюю ограду храма. А тот, кому потребно более тщательное исследование, пусть рассмотрит, соответствовало ли прижизненному положению Иисуса, Которого считали сыном плотника[73], отважиться на такое деяние, а именно: выгнать множество торговцев, пришедших на праздник продавать народу овец в несметном количестве для приношения в жертву по домам отцов их[74], а также быков — богатым, принесшим такой обет, наконец, голубей, которых многие могли бы покупать для праздничного угощения? И менялы...[75] видя мелочь рассыпанной и столы перевернутыми, разве не должны были обвинить Иисуса в бесчинстве? И кто из них, будучи бит плетью из веревок и выгнан простым, как они считали, человеком, взяв это в качестве предлога, не обвинил бы Иисуса и не учинил прямо на месте суд, имея к тому же множество союзников против Христа, тоже почитавших себя оскорбленными? Задумаемся, не явил ли Сын Бога не только надменности и дерзости, но и бесчинства, когда взял веревки и свил плеть для изгнания из храма? И тогда одно убежище для защиты остается тому, кто желает сохранить историю, а именно, божественная сила Иисуса, Который может, когда пожелает, погасить пылающий гнев врагов, победить Своей божественной милостью бесчисленные толпы и рассеять замыслы, приводящие к смуте: «Ибо Господь рассеет волю язычников и уничтожит замыслы народа, воля же Господа пребудет вовек» (Пс. 32,10). Так что и в данной истории — если только она имела место — обнаруживается сила, задействованная ничуть не в меньшей мере, чем в каком-нибудь из остальных весьма удивительных Его деяний — тех, что божественностью этой силы призывали видевших к вере. И мо-

---

[72] См. выше гл. 5, где Ориген проводит ту же мысль: евангелисты *пользуются* историческими событиями, чтобы обозначить духовную истину. Таким образом, историческое описание есть средство, но не цель.

[73] Мф. 13,55.

[74] Исх. 12,3.

[75] Лакуна в тексте.

жет быть показано, что в данном случае эта сила превосходит ту, что имела место в Кане Галилейской, когда вода превратилась в вино, ведь там была изменена неодушевленная материя, здесь же были подчинены ведущие начала (τὰ ἡγεμονικά) стольких тысяч людей. И до́лжно, конечно же, заметить, что о свадьбе говорится, что мать Иисуса была там, а Иисус и ученики Его были приглашены, и в Капернаум сошел [Он, а также мать Его и ученики, но касательно восхождения в Иерусалим[76]] не упомянут никто, кроме Иисуса. Однако позднее и ученики обнаруживают свое присутствие здесь, если только это они вспомнили, что «Ревность по доме Твоем будет съедать Меня» (Ин. 2,17). И, пожалуй, Иисус, восходящий в Иерусалим, был в каждом из учеников, потому что не сказано ведь: «взошел Иисус в Иерусалим, а также ученики Его», и напротив: «Сошел в Капернаум, Сам и мать Его, братья и ученики» (Ин. 2,12).

10.26 Теперь до́лжно обдумать нечто близкое этому месту, — изгнанию из храма тех, кто делают его домом торговли, — представленное у остальных евангелистов. И прежде всего у Матфея, который говорит, что когда Господь вошел в Иерусалим, взволновался весь город, спрашивая: «Кто Он?» (Мф. 21,10). А перед этим он рассказывает об ослице и молодом осле, взятых по поручению Господа и найденных учениками, посланными Им из Вифагии в деревню напротив, где они отвязали прежде привязанную ослицу, имея наказ, в случае если кто спросит, отвечать, что «Господь имеет нужду в них», и тогда «он тотчас отпустит их» (Мф. 21,3). И Матфей возвещает, что посредством этих событий исполняется пророчество, которое мы находим у Захарии: «Вот, Царь идет кроткий, воссевший на ослице и молодом осле, сыне подъяремного». И когда ученики, отправившись и сделав, как велел им Иисус, «привели ослицу и молодого осла, и положили на них одежды свои, и воссел сверху на них» Господь (очевидно, что на ослицу и молодого осла), тогда «многочисленная толпа устлала одеждами путь, другие же рубили ветви с деревьев и клали их на дорогу», и толпа, шедшая впереди и позади, кричала: «Осанна Сыну Давидову! Благословен грядущий в имени Господа! Осанна во всевышних!» (Мф. 21,9).

[76] Лакуна в тексте; следуем варианту, предложенному издателем.

И как бы из-за того, что «когда Он вошел в Иерусалим, взволновался весь город, спрашивая: “Кто Он?”, толпа, то есть следовавшие впереди и позади, отвечала спрашивающим: “Это — Пророк Иисус из Назарета Галилейского”» (Мф. 21,11). И далее: «Вошел Иисус в храм и изгнал всех продающих и покупающих в храме, и опрокинул столы менял и лавки торгующих голубями. И говорит им: написано: “Дом Мой домом молитвы наречется”, вы же делаете его разбойничьей пещерой» (Мф. 21,13). И мы спросим теперь тех, кто считает, что, написав Евангелие, Матфей не представил ничего, кроме истории: что же было то, что понудило двух учеников отправиться в деревню напротив Виффагии, дабы, найдя там ослицу и с ней молодого осла, отвязать их и привести к Нему? Что достойное записи было в том, что Он сел на ослицу и молодого осла и вступил в город? И что насчет слов, которые идут вслед за пророчеством Захарии, сказавшего: «Радуйся крепко, дочь Сиона! Возвести, дочь Иерусалима: вот, Царь твой идет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, воссевший на подъяремном молодом осле» (Зах. 9,9)? Ведь если это пророчество, обнаруживаемое у евангелистов, провозвещает лишь нечто телесное, то пусть те, кто настаивают на букве, сохранят нам следующие за этим слова: «Он уничтожит колесницы Ефрема и коней Иерусалима, и лук вражеский будет низвергнут, и будет изобилие и мир с язычниками, и Он направит воды к морю, и установит русла рек земных» (Зах. 9,10) и так далее. До́лжно однако знать, что Матфей дал это речение не так, как оно представлено у пророка. Ибо вместо «Радуйся крепко, дочь Сиона! Возвести, дочь Иерусалима» он написал: «Скажите дочери Сиона», тем самым сократив пророчество. Также он умолчал слова: «праведный и спасающий» и, сохранив «кроткий и воссевший», вместо «на подъяремном молодом осле» написал: «на ослице и молодом осле, сыне подъяремного».

10.27 И иудеи, исследуя связь пророчества с тем, что написано об Иисусе, отнюдь не ничтожно теснят нас, спрашивая: когда же Иисус погубил колесницы из Ефрема и коней из Иерусалима, а также низвергнул вражеский лук и сделал остальное? И это — что касается пророчества. Если же они[77], не находя в речи об осли-

[77] То есть «буквалисты».

це и молодом осле ничего достойного домостроительства Сына Бога, выставят в качестве причины длину пути, то, во-первых, ссылаясь на небольшое расстояние в пятнадцать стадиев, они нисколько не дадут разумного оправдания этому способу передвижения, и, во-вторых, пусть они скажут нам, зачем для столь краткого пути надобны два животных, ведь сказано: «И Он воссел на них»? Кроме того, не думаю, что речение: «Если кто спросит вас, скажете, что Господь имеет нужду в них, и он тотчас отпустит» — достойно величия божественности Сына Бога, так чтобы говорить, что столь великая природа признает, что нуждается в освобожденной от пут ослице, а с ней и в молодом осле, ибо все, в чем имеет нужду Сын Бога, должно быть великим и достойным Его благородства. Помимо этого, толпа, стелящая на Его пути одежды, — в то время как Иисус принимает это и не порицает их, что явствует из представленного в другом месте: «Если они умолкнут, то камни закричат» (Лк. 19,40), — уж и не знаю, разве только обнаруживает некое слабоумие того, кто находит удовольствие в таких обстоятельствах, если при этом ничто иное ими не выказывается. Ведь и обрубленные с деревьев ветви, устилаемые на пути идущих ослов, покажутся, пожалуй, скорее препятствием, досаждающим Ему, нежели обдуманной встречей.

Все то, что было предметом наших затруднений в случае с изгнанными Им из храма[78], должно быть в еще большей мере оговорено теперь. Согласно Иоанну, Он изгоняет отсюда покупающих[79], Матфей же говорит, что «Он выгнал всех продающих и покупающих в храме» (Мф. 21,12), и число покупающих, естественно, намного больше числа продающих. Установим также, свершилось ли изгнание всех продающих и покупающих в храме несмотря на Его общепризнанное положение сына плотника, если только, как мы уже заметили, Он не подчинил всех божественной силой, сказав им, согласно остальным евангелистам, нечто более суровое, нежели то, что представлено у Иоанна. Ибо у Иоанна Иисус говорит им: «Не делайте дом Отца Моего домом торговли», у остальных же они уличаются в том,

---

78 См. выше, гл. 25.

79 Здесь ошибка в рукописи, поскольку Иоанн говорит о продавцах.

что сделали дом молитвы «разбойничьей пещерой». Ведь дом Отца не допускает того, чтобы быть пещерой разбойников, но, в такой мере запятнанный грешниками, становится домом торговли. И только дом молитвы (который вовсе не дом Отца), будучи оставлен без внимания, примет разбойников, становясь, однако, не домом их, а пещерой, то есть отнюдь не произведением разумного зодческого искусства.

10.28 Увидеть, *каким* образом все это обстоит, есть дело истинного ума, данного тем, кто говорят: «Мы же имеем ум Христов, дабы видеть данные нам от Бога дары» (1Кор. 2,16.12). Ведь у нас ни ведущее начало не является чистым, ни глаза — такими, какими должны быть глаза прекрасной Невесты Христа, о которых Жених говорит: «Глаза твои — голуби» (Песн. 1,15), намекая на мыслительную силу пневматиков, ибо Дух Святой как голубь сходит на Иисуса[80] и на Господа, находящегося в каждом[81]. Однако даже в таком положении не будем медлить и, на ощупь исследуя слова Жизни, попытаемся получить их силу, текущую в того, кто принимается за дело с верой.

Итак, Иисус есть Слово Бога, Которое входит в душу, называемую Иерусалимом, восседая на освобожденной двумя учениками от пут ослице, то есть, как я считаю, на безыскусственных писаниях Ветхого Завета, проясняемых двумя открывающими их учениками: первый, ради исцеления души, возводит[82] написанное и иносказательно толкует его применительно к ней; второй показывает в начертанном будущее благо и истину. Однако Он сидит и на молодом осле, то есть на Новом Завете, ибо в обоих можно найти слово истины, очищающее нас и изгоняющее все расчеты по продажам и покупкам. И Он не один входит в душу-Иерусалим, но и не с немногими, ибо много должно быть в нас того, что идет впереди совершенствующего нас Слова Бога, и столько же другого, следующего за Ним; и все это должно воспевать Его и славить, подкладывая Ему собственный наряд и одеяние, дабы то, что несет Его не касалось земли, поскольку на нем покоится сошедший с небес. Но чтобы еще выше

---

[80] Ин. 1,32.

[81] См. кн. 6,6.

[82] То есть совершает *анагогию*.

от земли были несущие Его ветхие и новые слова Писания, должны быть обрублены ветви с деревьев, дабы эти слова ступали по разумно установленному. Толпа, идущая впереди и за Ним, может являть собой ангельское содействие: одни подготавливают Ему путь в наши души, благодаря чему эти души украшаются, другие идут вослед Его пребыванию в нас. Но об этом уже многое было сказано, так что ныне не нуждается в доказательствах.

10.29 Пожалуй, не было бы неразумным, если бы кто-нибудь уподобил ослице звуки, окружающие Слово и ведомые Им в душу. Ведь это животное носит тяжести, а трудное и тяжеловесное часто обнаруживается в речениях, особенно в древних, что очевидно тому, кто занялся делами иудеев. И молодой осел носит тяжести, но здесь дело обстоит не так, как в случае с ослицей. Ведь хотя всякая трудность Писания обременительна для тех, кто не способен вместить величайшей легкости и устремленности ввысь Духа, все же Новый Завет является более легкой ношей, чем Ветхий. Я знаю, что некоторые увидели в связанной ослице уверовавших из числа обрезанных, поскольку последние были освобождены от многих пут теми, кто истинно и духовно наставлен в Слове; а в молодом осле — уверовавших язычников, которые до принятия ими учения Христа были распущенными и, вследствие своей необузданности и пристрастия к удовольствиям, неподвластными никакому ярму. И хотя они не имели в виду толпу, шедшую впереди и позади Него, не будет неубедительным причислить Моисея с пророками к идущим впереди, а святых апостолов к шедшим позади Иисуса.

Все они входят в город Иерусалим, и до́лжно исследовать, насколько это связано со словом о множестве продающих и покупающих, изгнанных Сыном Бога. Пожалуй, здесь назван «вышний Иерусалим» (Гал. 4,26), в который Господь взойдет, правя верующими из числа обрезанных и язычников, сопровождаемый или пророками и апостолами, или служащими Ему ангелами (ибо и они могут быть увидены как сопровождающие Его). И в этом городе до восшествия в него Иисуса было то, что названо «духами злобы в поднебесной» (Еф. 6,12), то есть хананеи, хеттеи, аморреи и остальные враги народа — в общем, чужаки, и, возможно, здесь неким образом исполнилось пророчество, гласящее: «Земля ваша пустынна, города ваши со-

жжены, место ваше чужаки уничтожают перед лицом вашим» (Ис. 1,7). И это они суть те, кто осквернил небесный дом Отца, святой Иерусалим, кто дом молитвы сделал «пещерой разбойников» — не других, но их самих. Они, имея неподлинное серебро, дают приступающим к ним оболы и мелочь — ничтожные и презренные монеты. Они суть те, кто в борьбе с душами отнял у них более почтенное, украл лучшее, чтобы взамен дать ничего не стоящее.

10.30 Между тем ушедшие ученики находят привязанную ослицу и отвязывают ее — не знавшую Иисуса из-за наложенного на нее покрывала закона[83]. Вместе с ней они обнаруживают молодого осла, ведь до Иисуса оба они есть потерянное: я имею в виду обрезанных и язычников, которые позже уверовали. Но *каким* образом они тотчас отсылаются назад, после того как севший на них Иисус поднялся в Иерусалим, — говорить небезопасно, ибо есть в этом нечто мистическое, касающееся превращения святых в ангелов, которые в следующем за этим веке будут отосланы, подобно служебным духам, посылаемым для служения тем, кто будут наследовать вечную жизнь[84]. Если же ослица и молодой осел, на которых садится Слово Бога, будут Ветхим и Новым Писанием, то уже нетрудно понять, почему они отсылаются Словом, явившемся на них, и после вхождения Его в Иерусалим не остаются среди тех, кто отбросил все помыслы о продажах и покупках.

Я думаю, что не просто так место, где находились привязанная ослица и молодой осел, было деревней и к тому же безымянной. Ведь по сравнению со всем небесным порядком, любая земля, где есть привязанная ослица и молодой осел, является деревней, и вполне достаточно называть ее так, без добавления другого имени. Из Виффагии — говорит Матфей — посылаются ученики, чтобы взять ослицу и молодого осла; место это было жреческим и истолковывается как «дом челюстей»[85]. Итак,

---

[83] 2Кор. 3,14: «покрывало доныне остается неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом».

[84] Евр. 1,14.

[85] *Lagarde*. Op. cit. P. 188. В «Схолиях к Луке» Ориген пишет: «Виффагия истолковывается как “дом челюстей”, будучи неким жреческим местом, и поскольку, как написано в законе, жрецам отдавали челюсти» (см. Втор. 18,3). Кроме того,

принимая во внимание наши возможности, именно это до́лжно теперь сказать о написанном у Матфея, ибо полное и более тщательное, чем теперешнее, рассуждение будет дано в свое время — когда нам представится возможность говорить об этом. Марк и Лука говорят, что по поручению Господа двое учеников нашли привязанного молодого осла, на котором еще не сидел ни один человек, и, отвязав, привели его к Господу. И Марк добавляет, что они «нашли на улице молодого осла, снаружи привязанного к воротам» (Мк. 11,4). Кто же стоит снаружи? Те из язычников, которые были «чужды заветов» (Еф. 2,12) и чужды провозвестия Бога, оставаясь на улице, а не под крышей или в жилище; которые были связаны собственными грехами, но освобождаются вышеупомянутым двояким знанием близких к Иисусу людей[86]. Путы связанного молодого осла, то есть грехи, совершенные вопреки здравому смыслу, уличаются Им, поскольку Он есть врата жизни, по отношению к которым (я разумею врата) они были не внутри, а снаружи, ведь, пожалуй, внутри этих врат путы зла быть не могут. Я полагаю, что те, кто, согласно Марку, стояли у привязанного осла, были связавшие его, и, как пишет Лука: «Хозяева осла спросили у учеников: "Зачем развязываете его?"» (Лк. 19,33). Эти хозяева (κύριοι) суть подчиняющие и связывающие грешника противозакония, и они не могут смотреть в лицо истинному Господу (τῷ ἀληθῶς κυρίῳ), освобождающему осла от их пут. Вот почему эти дурные хозяева ничего не могут ответить, когда ученики говорят им: «Господь имеет нужду в нем» и отводят к Иисусу освобожденного осла, набрасывая на него свой наряд, дабы, воссев на одежды учеников, Господь утвердился на нем.

10.31 Исходя из сказанного Матфеем, будет вполне понятно и остальное, например, каким образом «пришли в Иерусалим и, войдя в храм, Он начал изгонять продающих и покупающих в храме»

в «Толкованиях на Матфея» (XVI,17): «Виффагия, которая была жреческим местом, истолковывается как "дом челюстей", что можно утверждать, взяв в качестве основания сказанное в «Книге Судей», где Челюсти — "Источник призывающего", из которого пил жаждавший Самсон (ср. Суд. 15,15–19); или же, поскольку сказано: "ударившему по щеке (σιαγών — «челюсть», «щека») подставь другую" (Мф. 5,39), Виффагия была символом терпения спасаемых».

86 То есть людей, «истинно и духовно наставленных в Слове» (см. предыдущую главу).

(Мк. 11,15); или же «как приблизился, то, увидя город, восплакал о нем. И, войдя в храм, начал изгонять продающих» (Лк. 19,41.45). Ибо в тех, кто имеет в самих себе храм, Он изгоняет всех продающих и покупающих в храме, в тех же, кто не твердо следует Слову Бога, Он кладет только начало изгнанию продающих и покупающих. Помимо этих есть и третьи, в которых Он начал изгонять только продающих, но не покупающих. У Иоанна же посредством свитой из веревок плети изгоняются все, причем вместе с овцами и быками. И ты должен точно установить, можно ли как-нибудь иначе, нежели путем анагогии, разрешить извивы и несогласия Писания, когда каждый из евангелистов описывает различные действия Слова, свершившего в душах различного характера не то же самое, но нечто подобное.

И кажущееся расхождение в описании входа Иисуса в Иерусалим, который у написавшего ныне рассматриваемое Евангелие представлен иначе, чем у остальных трех, можно, как показывают их речения, предотвратить единственно указанным способом. Ведь Иоанн описывает некие похожие события, когда говорит, что многочисленная толпа, вышедшая для празднования, взяла пальмовые ветви (а не нарубленные с деревьев ветви или травы, нарванные с полей и устилаемые на пути[87]) и, выйдя Ему навстречу, восклицала: «Благословен грядущий в имени Господа, Царь Израиля!» (Ин. 12,13). Кроме того, он говорит, что Самим Иисусом был найден осленок (ὀνάριον), на которого и сел Помазанник[88], тем самым добавив нечто большее относительно образно названного «осленком», получившего величайшее благодеяние «не от людей и не через людей, но через Иисуса Христа» (Гал. 1,1). И еще Иоанн не дословно представил пророчество, но вместо него дал речение: «Не бойся, дочь Сиона: вот, Царь твой идет, сидящий на молодом осле», поставив «сидящий» вместо «воссевший» и «на молодом осле» вместо «на подъяремном и молодом осле»[89]. А слова «не бойся, дочь Сиона» вообще не были сказаны Захарией.

---

[87] Мф. 21,8; Мк. 11,8.

[88] Ин. 2,14.

[89] В оригинале предложение сильно испорчено, мы приводим реконструкцию издателя.

10.32 Кроме того, основываясь на этом пророческом речении, представленном у всех евангелистов, рассмотрим, не необходимо ли дочери Сиона лишь крепко радоваться, тогда как превосходящей ее дочери Иерусалима дóлжно не только крепко радоваться, но и провозгласить, что идет Царь ее, праведный и спасающий, кроткий, воссевший на подъяремном и молодом осле. В самом деле, всякий принявший Его уже не будет бояться тех из инакомыслящих, что вооружились правдоподобными рассуждениями и названы «колесницами Ефрема», которые уничтожает Господь; не побоится также лживого коня[90], не пригодного для спасения[91], то есть безрассудной страсти, сроднившейся с чувственно воспринимаемым, и вредящей многим из числа желающих жить в Иерусалиме и следовать здравому порядку. Стоит возрадоваться, что Он, воссевший на подъяремном и молодом осле, уничтожает всякий «вражеский лук», ибо огненные стрелы врага[92] уже не осилят того, кто принял Иисуса в свой внутренний храм. И будет «изобилие и мир» (Зах. 9,10) с язычниками во время пребывания в Иерусалиме Спасителя, Который будет править водами, дабы сокрушить головы драконов водных[93] и дабы мы ступали по волнам морским, достигая русел всех рек земли.

Марк, написавший, что Господь сказал об осле: «На котором не сидел еще ни один человек» (Мк. 11,2), намекает, как мне кажется, на тех позже уверовавших, что до пришествия к Ним Иисуса вообще никогда не подчиняли себя разуму (λόγῳ). Пожалуй, не было ни одного человека, когда-либо сидевшего на молодом осле, однако кое-кто из зверей, или из чуждых разуму сил, сидели, ведь богатство, принадлежащее к противным силам, несется, согласно пророку Исайе, на ослах и верблюдах, о чем сказано следующим образом: «В тесном и гнетущем месте, где лев и его детеныш, где порождения аспидов летучих, несут они[94] на ослах и верблюдах свое богатство» (Ис.

---

90 Иер. 5,8.

91 Пс. 32,17.

92 Еф. 6,16.

93 Пс. 73,13.

94 Речь идет о евреях, отправившихся в Египет для заключения дружественного союза.

30,6). И, опять же, следует спросить у заботящихся об обнаженности речений[95]: если согласиться с ними, то не покажется ли бессмысленным написать: «На котором не сидел еще ни один человек»? Ибо кто, кроме человека, сидит на осле? Это, что касается нашего взгляда.

10.33 Рассмотрим, однако, и слова Гераклеона, который говорит, что *подъем в Иерусалим означает восхождение Господа из материального в душевное место, получившее образ Иерусалима*. И он полагает, что слова «обнаружил в храме», а не «в святилище»[96] *сказаны ради того, чтобы не подумали, что простое призывание, без Духа, встретит помощь от Господа. Ибо, как он объясняет, храм есть святая святых, куда входил один лишь первосвященник*[97] *и где* — я полагаю, он это имеет в виду — *находятся пневматики; а преддверие храма (τὰ δὲ τοῦ προνάου), где находятся левиты, является символом душевных (ψυχικῶν), находящихся вне Плеромы и обнаруживаемых во время спасения*. Кроме того, он принял, что *обнаруживаемые в храме торговцы быками, овцами и голубями, а также сидящие там менялы* названы *вместо тех, кто дают отнюдь не по благосклонности, но видят во входе гостей в святилище торговлю и прибыль и доставляют жертвы для служения Богу ради собственной выгоды и сребролюбия. Плеть, которую Иисус сделал из веревок, а не взял у кого-либо*, он объясняет на свой лад, говоря, что *эта плеть есть образ силы и энергии Святого Духа, выдувающего худших, так что плеть, веревка, ткань и все подобное суть образы силы и энергии Святого Духа*. Затем он от самого себя прибавляет то, о чем вообще не написано, что-де *плеть была привязана к палке, которая есть прообраз креста. И этой палкой уничтожаются и истребляются игроки, и торговцы, и всяческое зло*. И я не знаю, *как* он, пустословя, говорит, что *плеть изготавливается из двух этих вещей*, и, рассматривая содеянное Иисусом, утверждает: *Ибо Он сделал ее не из кожи трупа, дабы Церковь была устроена не как пещера разбойников и торговцев, но как дом Его Отца*.

---

95 То есть у «историков», ратующих за буквальный смысл написанного.

96 ἐν τῷ ἱερῷ καὶ οὐχὶ τῷ ναῷ.

97 Евр. 9,7.

Что касается божества, то, основываясь на этих же речениях, до́лжно сказать нечто очень важное против него. Ибо если Иисус говорит, что иерусалимский храм есть дом Его Отца, и если этот храм создан во славу сотворившего небо и землю[98], то почему же Гераклеон не скажет прямо, что Сын Бога является Сыном не кого иного, как сотворившего небо и землю[99]?

10.34 И апостолы Помазанника (как мы обнаруживаем в Деяниях) получают от ангела наказ идти в этот дом Отца Иисуса, который есть и дом молитвы, чтобы встать там и говорить «народу все слова жизни этой» (Деян. 5,20). Кроме того, сюда входят через Прекрасные Врата[100], дабы молиться в «доме молитвы», чего, пожалуй, не делали бы, если бы не считали Самого Бога принимающим поклонение людей, обожествляющих это святилище. Вот почему Петр и апостолы, более послушные Богу, чем людям, говорят: «Бог отцов наших воскресил Иисуса, Которого вы убили, повесив на дереве» (Деян. 5,30), ибо они знали, что Иисус воскрешен из мертвых ни кем другим как Богом отцов, Которого и Сам Помазанник прославляет, называя Его Богом Авраама, Исаака и Иакова, Богом «живых, а не мертвых» (Мф. 22,32).

И если бы дом этого Бога не был домом Бога Помазанника, то разве ученики вспомнили бы написанное в шестьдесят восьмом псалме: «Ревность по доме Твоем съела Меня» (Пс. 68,10)? Ведь именно так написано у пророка, а не «будет съедать Меня»[101]. В особенности же Помазанник ревнует о доме Бога, находящемся в каждом из нас, не желая, чтобы он был домом торговли, или чтобы дом молитвы был пещерой разбойников. Ведь Он и в самом деле Сын ревнивого Бога[102]— если только мы благоразумнее вслушаемся в эти слова Писания[103], заимствованные из человеческого обихода, дабы показать, что Бог

---

98 Откр. 10,6.

99 Выпад против свойственного гностикам отношения к Богу Ветхого Завета.

100 Деян. 3,2.

101 В *Септуагинте*, в соответствующем псалме, действительно пишется κατέφαγεν, но у Иоанна — καταφάγεται.

102 Исх. 20,5.

103 Более благоразумно, чем те же гностики, видевшие в ревности, гневливости и т. п. человеческих аффектах Творца свидетельство его низшей природы.

желает, чтобы в душе всех людей ничто чуждое не примешивалось к Его воле, особенно в душе тех, кто хочет принять относящееся к божественной вере. Кроме того, в шестьдесят восьмом псалме, содержащем речение «ревность по доме Твоем съела Меня», спустя немногое сказано: «Дали Мне в пищу желчь и в жажде Моей напоили Меня уксусом» (Пс. 68,22). И о том, и о другом написано в Евангелиях[104], и дóлжно знать, что оба речения приводятся от лица Помазанника, не обнаруживая никакой перемены говорящего лица.

Гераклеон же весьма неосмотрительно полагает, что *речение «ревность по доме Твоем будет съедать Меня» сказано от лица изгнанных и истребленных Спасителем сил*, не умея при этом сохранить связь пророчеств этого псалма так, чтобы они понимались сказанными от лица изгнанных и истребленных сил. Ведь, сообразно его подходу, и речение «дали Мне в пищу желчь и в жажде Моей напоили Меня уксусом», записанное в том же псалме, говорится теми же силами. Однако вполне вероятно, что его смутили слова «будет съедать Меня», как не могущие быть сказанными Христом, ибо Гераклеон не видит обыкновенного человеческого пафоса в словах о Боге и о Помазаннике.

«Отвечали иудеи и сказали Ему: “Какое знамение укажешь нам, что поступаешь так?” Отвечал Иисус и сказал: “Разрушьте храм этот, и в три дня воздвигну его”» (Ин. 2,18–19)

10.35 Мне кажется, что посредством этих иудеев показаны теперь соматики[105] и приверженцы чувственного — те самые, кто, вместе с изгнанными Иисусом делая дом Отца «домом торговли», негодуют из-за деяний, свершаемых над теми, и требуют знамения, которое покажет, что Слово (Которое они не принимают) делает все это по праву. Спаситель же, связывая в единое слово речь о храме и о Своем теле, на вопрос: «Какое знамение укажешь нам, что поступаешь так?», отвечает: «Разрушьте храм этот, и в три дня воздвигну его». Ведь хотя Он мог указать тыся-

---

[104] Мф. 27,34.48; Лк. 23,36; Ин. 19,28.

[105] οἱ σωματικοί — «телесные», еще один разряд существ наряду с пневматиками и психиками, т. е. «духовными» и «душевными».

чи других знамений, никак, однако, не отвечающих на вопрос: «Почему так поступаешь?», вместо всех иных и не относящихся к храму знамений Он подобающе указал на то, что связано с храмом. В самом деле, согласно одному из пониманий, оба они — храм и тело Иисуса — представляются мне прообразом церкви, именуемой «святилищем», поскольку она выстраивается из живых камней, будучи духовным домом «для святого священства» (1Петр. 2,5), и построена на «основании апостолов и пророков, имея краеугольным камнем Иисуса Христа» (Еф. 2,20). И поскольку сказано: «Вы есть тело Христа, а по отдельности — члены» (1Кор. 12,27), то, если даже и покажется, что разрушается гармония камней святилища, или же, что рассыпаются, как об этом написано в двадцать первом псалме, все кости Помазанника[106], из-за умыслов, вынашиваемых во время преследований и угнетений теми, кто в этих преследованиях воюет с единством (τῇ ἑνότητι) святилища, то все же оно будет воздвигнуто, и воскреснет тело на третий день после дня, ставшего для него днем зла и днем скончания. Ибо третий день наступит в новом небе и новой земле[107], когда кости эти, то есть весь дом Израиля[108], в великий День Господень будут воздвигнуты над побежденной смертью[109]. Так что Воскресение Помазанника после страдания на кресте заключает в себе таинство Воскресения всего тела Христа. И как это чувственное тело Иисуса распято, погребено и после того воздвигнуто, точно так же и цельное тело святых Христа распято вместе с Ним и ныне уже не живет[110]. Ведь каждый из них, подобно Павлу, не хвалится ничем, разве только «крестом Господа нашего Иисуса Христа», которым и сам он для мира распят и мир для него[111]. Поэтому он не только распят вместе с Христом и распят для мира, но и погребен вместе с Христом, как утверждает Павел: «Мы погребены с Помазанником» (Рим. 6,4). И, словно бы пребывая в некоем задатке воскресения, он говорит: «И воскреснем вместе с Ним» (Рим. 6,5),

---

106 Пс. 21,15.
107 Откр. 21,1.
108 Иез. 37,11.
109 1Кор. 15,55.
110 Гал. 2,20.
111 Гал. 6,14.

ибо он ходит в некой новизне жизни[112], не воскреснув еще так, как это будет при чаемом блаженстве и совершенном Воскресении. Таким образом, или он сейчас распят и затем погребается, или же он теперь погребается, будучи взят с креста, но, погребенный теперь, однажды воскреснет.

10.36 Великим и для многих из нас труднопостижимым является таинство Воскресения, о котором говорится и во многих других местах Писания, и не в меньшей мере у Иезекииля, где оно возвещается в следующих словах: «И была на мне рука Господа, и Он вывел меня в Духе Господа и поставил посреди равнины, которая была полна человеческих костей. И Он обвел меня вокруг них со всех сторон, и вот, весьма много их на поверхности равнины, и вот, они весьма сухие. И Он сказал мне: "Сын человека, оживут ли кости эти?", и я сказал: "Господи, Господи, Ты знаешь это". И Он рек мне: Пророчествуй костям этим, и скажи им: "Кости сухие, слушайте слово Господа"» и, спустя немногое: «И обратился Господь ко мне, говоря: Сын человека, кости эти — весь дом Израиля. И они говорят: "Иссохли кости наши, погибла надежда наша, мы умерли"» (Иез. 37,1–12). Каким же костям говорится: «Слушайте слово Господа», словно они чувственно воспринимают это слово, будучи домом Израиля или телом Христа, о котором Господь сказал: «Рассыпались все кости Мои» (Пс. 21,15), притом что ни одна из этих телесных костей Его не была ни разбита, ни сокрушена[113]? И когда наступит Воскресение истинного и более совершенного тела Христа, тогда те, кто ныне являются членами Помазанника, а в будущем — сухими костями, соединятся кость к кости[114] и связь к связи, и ничто лишенное связи не будет участвовать в совершенном муже, «в мере полного возраста» тела «Помазанника» (Еф. 4,13). И тогда многие члены будут одним телом, и хотя всех членов тела много, но тело одно[115]. И только Бог может выносить решение о ноге, руке, глазе, слухе и обонянии, составляющих таким-то образом голову, таким-то — ноги и остальные члены: немощные, слабые, безобразные и благообразные. Ибо Он составит

[112] Рим. 6,4.
[113] Ин. 19,36.
[114] Иез. 37,7.
[115] 1Кор. 12,12.

тело и тогда в большей мере, чем теперь, предоставит слабейшему лучшее попечение, дабы никакого «не было разделения в теле, но чтобы ради друг друга все члены заботились об одном и том же» (1Кор. 12,25), и если наслаждается какой-либо член, то пусть вместе с ним наслаждаются все члены, а если прославится, то пусть радуются все[116].

10.37 Все, что я сказал, не чуждо храму и изгнанным из него (о чем Спаситель говорит: «Ревность по доме Твоем будет съедать Меня»), а также иудеям, требовавшим указать им знамение, и ответу Господа, связавшего слово о святилище со словом о собственном теле: «Разрушьте святилище это, и в три дня воздвигну его». Ибо из этого святилища, поскольку оно есть тело Христа, должно быть изгнано неразумное и продажное, дабы оно больше не было домом торговли. И это же святилище должно быть разрушено злоумышляющими против Слова Бога, и, как мы уже говорили, воздвигнуто на третий день после разрушения; и тогда ученики вспомнят то, что Слово Бога говорило до разрушения святилища Бога, и, поскольку вместе с гносисом станет совершенной и их вера, они поверят не только Писанию, но и слову, которое сказал Иисус[117]. И каждый из подобных людей, будучи очищаем Иисусом и оставляя неразумное и продажное, будет разрушен ревностью Слова, пребывающего в нем, чтобы быть воздвигнутым Иисусом, однако, согласно рассматриваемому речению, не в третий день, — ведь не написано: «Разрушьте святилище это, и в третий день воздвигну его», — а «в три дня». Ибо святилище воздвигается и в первый день после разрушения, и во второй, но свершается это воздвижение в полные три дня. Вот почему воскресение и было, и будет, если мы и в самом деле погребены с Помазанником и воскреснем вместе с Ним. И поскольку выражения «мы воскреснем» недостаточно для полного Воскресения, то: «в Помазаннике все будут оживотворены, но каждый в свою очередь: вначале Христос, затем — Христовы, в пришествие Его, а затем — конец» (1Кор. 15,22–24). Ведь пребывание в первый день в раю Бога[118] относилось к Вос-

---

116 1Кор. 12,26.

117 Ин. 2,22.

118 Лк. 23,43: «И сказал ему [т. е. разбойнику] Иисус: «...сегодня же будешь со Мной в раю».

кресению, и через него же Он, явившись, говорит: «Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не взошел к Отцу» (Ин. 20,17), а полное Воскресение свершилось тогда, когда Он пришел к Отцу.

Но поскольку некоторые[119], находясь в замешательстве относительно Отца и Сына, приводят речение: «Мы уличаемся как лжесвидетели Бога, потому что свидетельствовали о Боге, что Он воскресил Помазанника, Которого Он не воскрешал» (1Кор. 15,15) — и подобные этому, показывающие, что воскресивший отличен от воскрешенного, и также речение: «Разрушьте святилище это, и в три дня воздвигну его», в котором, как они сочли, показывается, что Сын и Отец не отличаются числом (μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ), но оба едины не только сущностью, но и субстанцией (οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ), и что «Отец» и «Сын» говорится ввиду неких различных представлений, но не по ипостаси (κατά τινας ἐπινοίας διαφόρους, οὐ κατὰ ὑπόστασιν), — то прежде всего до́лжно предъявить им основные речения, доказывающие, что Сын есть некто другой сравнительно с Отцом, и сказать, что сыну необходимо быть сыном отца, а отцу — отцом сына. Далее, вполне справедливо, когда признающий, что Он ничего не может делать, если не увидит Отца делающего, и говорящий, что как делает Отец, так делает и Сын, воскрешает мертвого (то есть мертвое тело), ибо это даровал Ему Отец[120], Который — и это прежде всего до́лжно сказать — воздвигнул Помазанника из мертвых.

Однако Гераклеон утверждает, что *слова «в три» сказаны вместо «в третий»*, и хотя он и остановился на речении «в три», но не исследовал, как в три дня произойдет воскресение. Кроме того, он говорит, что *третий день — духовный, в который, полагают, осуществится воскресение церкви*. И, сообразно этому, *первый день — земной, а второй — душевный, и в эти дни не свершается воскресение церкви.*

Таким образом, вполне справедливо, что написанное в Евангелиях от Матфея и Марка о лжесвидетелях, которые в конце благовествования обвиняют Господа нашего Иисуса Христа[121],

119 Имеются в виду монархиане.

120 Имеется в виду воскрешение Лазаря: Ин. 11,17.41.

121 Мф. 26,61; Мк. 14,58.

имеет отношение к высказыванию: «Разрушьте святилище это, и Я в три дня воздвигну его». Ибо Он говорил о святилище тела Своего[122], они же, думая, что здесь говорится о святилище, выстроенном из камней, сказали, обвиняя: «Он говорил: “Могу разрушить святилище Бога и в три дня построить его”» (Мф. 26,61), или, как у Марка: «Мы слышали, что Он говорил: “Я разрушу святилище это рукотворное и в три дня построю другое, нерукотворное”» (Мк. 14,58); и когда первосвященник, встав, сказал Ему: “Не ответишь ничего? Почему они свидетельствуют против Тебя?”, Иисус молчал» (Мф. 26,62). Или как говорит Лука[123]: «И, встав посередине, первосвященник спросил Иисуса, говоря: “Не ответишь ничего? Почему они свидетельствуют против Тебя?” Он же молчал и не отвечал ничего» (Мк. 14,60). И я считаю, что необходимо было привести все это, как имеющее отношение к ныне рассматриваемому речению.

«Тогда сказали иудеи: “Сорок шесть лет строилось святилище это, а Ты в три дня воздвигнешь его?”» (Ин. 2,20)

10.38 Если мы обратимся к истории, то непонятно, почему иудеи говорят, что сорок шесть лет строилось святилище. Ведь в третьей книге Царств написано: «Три года они готовили камни и деревья» (3Цар. 5,32[124]); «в четвертый же год царствования царя Соломона в Израиле, в месяц второй, повелел царь, и принесли большие, дорогие, необтесанные камни для основания дома. И обтесали их сыны Соломона и сыны Хирама, взяли и положили в основание дома Господа в четвертый год, в месяц второй; в одиннадцатый же год, в месяц Ваал, который был восьмым, был закончен дом во всем устройстве его и со всеми постройками»» (3Цар. 6,1–5). Таким образом, время постройки святилища — даже если мы включим в него период приготовления — не заключает в себе полных одиннадцати лет. Тогда почему иудеи говорят: «Сорок шесть лет строилось святилище это»? Разве только кто-нибудь, упорствуя, из тщеславия попы-

---

[122] Ин. 2,21.

[123] Лука назван ошибочно: эти слова принадлежат Марку.

[124] Эта и следующие цитаты взяты из *Септуагинты*, и их нумерация и содержание отличаются от соответствующих мест Синодального перевода.

тается утвердить период в сорок шесть лет, начав с того времени, когда Давид, решившись на постройку святилища, говорит пророку Нафану: «Вот, я живу в доме кедровом, и ковчег Бога лежит посреди скинии» (2Цар. 7,2). Ведь хотя ему, мужу кровей, было воспрепятствовано в строительстве святилища[125], похоже, однако, он был занят сбором материала для него. Действительно, в первой книге Паралипоменон царь Давид говорит всему собранию: «Соломон, сын мой, которого избрал Господь, юн и нежен, а дело это — великое, потому что не человеку строится, но Господу Богу. Всеми силами готовил я для дома Бога моего золото, серебро, медь и железо, деревья, сердолик и камни вставные, камни драгоценные и разноцветные, и всякие дорогие камни, а также много мрамора. Кроме того, в благоволении моем к дому Бога моего, есть у меня золото и серебро, которое я сберег, и вот, я дал для дома Господа моего, сверх того, что я приготовил для этого дома святых, три тысячи талантов золота из Сефира и семь тысяч талантов чистого серебра, дабы руки мастеров обложили ими помещения Бога (1Пар. 29,1–5). Итак, Давид царствовал семь лет в Хевроне и тридцать три в Иерусалиме[126]. Поэтому если кто-нибудь сможет доказать, что началом постройки святилища было собирание Давидом подходящего материала, которое пришлось на пятый год его царствования, то в своем упорстве он сможет говорить о сорока шести годах. Однако другой кто-нибудь скажет, что святилище, на которое указывает Иисус, построено не Соломоном, ибо святилище Соломона было разрушено во времена пленения[127], это же построено при Ездре[128], и мы не можем ясно доказать правдивость слова о сорока шести годах. Но и во времена Маккавеев была большая смута, коснувшаяся народа и святилища, так что я, опять же, не знаю, было ли тогда святилище восстановлено именно в сорок шесть лет[129].

Однако Гераклеон, не зная истории, утверждает: *Соломон сорок шесть лет строил святилище, ставшее образом Спасителя,*

---

[125] 1Пар. 22,8.
[126] 3Цар. 2,11.
[127] 2Пар. 36,19.
[128] 1Езд. 6.
[129] 1Макк. 1,20; 4,36–54.

и он относит *число «шесть» к материи, то есть к вылепленному (εἱς τὴν ὕλην, τουτ ἐστιν τὸ πλάσμα), а то из сорока, что,* говорит он, *«есть тетрада несплетенная», — к вдохнутому и к семени во вдохнутом*[130]. Но рассмотрим, нельзя ли сорок понять как четыре элемента космоса, встраиваемые в святилища людей[131], а шесть — как шестой день, в который появился человек.

«Он же говорил о святилище тела Своего. Поэтому когда восстал из мертвых, вспомнили ученики Его, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин. 2,21)

10.39 Если тело Иисуса названо святилищем Его, то стоит выяснить, дóлжно ли принимать это более просто, или каждое упоминание о святилище дóлжно постараться возвести к слову о теле Иисуса, будь то тело, которое Он получил от Девы, или Церковь, называемая телом Его, как и мы названы у апостола членами тела Его[132]. Действительно, кто-нибудь, избавляя себя от трудностей и не признавая, что каждое упоминание о святилище можно возвести к телу (каким бы оно ни было[133]), будет искать убежища в более простом, говоря, что это двояко понимаемое тело названо святилищем из-за того, что как святилище имело наполнявшую его славу Бога, так и Первородный всяческой твари есть образ и слава Бога[134], и поэтому тело Его, или Церковь, разумно называть святилищем, несущим образ Бога. Мы же, видя труднообъяснимость каждого упоминания о святилище в третьей книге Царств и что подобная задача значительно пре-

---

130 Гераклеон толкует данное речение в рамках гностического мифа (см. кн. 2,21 и прим.). Вот что пишет Ириней: «Итак, по словам их, ...без ведома Демиурга вместе с его дуновением был всеян премудростью духовный человек..» (*Ириней Лионский*. Указ. соч. I, 5, 6). Напомним, что этим дыханием Демиург одушевляет *материю.* Что касается *тетрады,* то о ее роли в учении гностиков Ириней подробно пишет в кн. I «Против ересей», в частности, в гл. 1: «Вот первая и родоначальная пифагорейская четверица, которую они называют корнем всего: Глубина и Молчание, Ум и Истина» (Там же. I, 1, 1).

131 Место испорчено, чтение предположительное.

132 Еф. 5,30.

133 Имеются в виду две вышеуказанные возможности.

134 Кол. 1,15.

вышает границы нашей речи, чужда и не согласуется с настоящим сочинением, оставляем это. Впрочем, мы убеждены, что именно в таких местах, особенно в силу того в них, что превышает человеческую природу и согласно с божественной мудростью, раскрывается своеобразие богодухновенного Писания, показывающего нам сокрытую в тайне мудрость, которую никто из властителей века сего не познал[135]. И понимая, что сами мы нуждаемся единственно в духе мудрости, дабы столь величественное осмыслить подобающе его святости, мы попытаемся как можно более кратко очертить наши размышления по поводу этих мест. Церковь есть тело и, как учит нас Петр, дом Бога, выстроенный из живых камней, духовный дом для священства святого[136]. Так что построивший святилище сын Давида есть прообраз Христа, ибо после войн, когда наступил глубочайший мир, он во славу Бога выстроил в земном Иерусалиме святилище, дабы служение более не свершалось в скинии[137] и в зависимости от изменчивых обстоятельств. Попытаемся теперь возвести каждое упоминание о святилище к церкви. Если все враги будут в подножии ног Христа и последний враг, смерть, будет низвергнут[138], то совершенный мир наступит, пожалуй, тогда, когда Христос будет «Соломоном», что истолковывается как «Мирный»[139], и исполнится пророчество о Нем: «Среди ненавидящих мир Я был миролюбцем» (Пс. 119,6). Тогда каждый из живых камней, сообразно достоинству теперешней жизни, станет камнем святилища: один — камнем в основании, то есть апостолом или пророком, несущим вышележащих[140], другой — тоже в основании и, несомый апостолами, сам несет вместе с ними более слабых. Один будет камнем внутренним, где находятся ковчег завета, херувимы и очистилище[141], другой — камнем огражде-

135 1Кор. 2,7.8.

136 1Петр. 2,5.

137 Т. е. в шатре.

138 1Кор. 15,25.

139 См. кн. 6,1.

140 Еф. 2,20.

141 τὸ ἱλαστήριον — слово, использованное в Септуагинте для перевода еврейского «каппорет». О значении последнего см. Х.Э. т. 1, статья «Ковчег Завета». 3Цар. 6,18.26.

ния, а третий — камнем жертвенника всесожжения, находящегося вне ограды левитов и священников[142]. Служение и домостроительство, относящееся к этому, будет вручено святым силам, ангелам Бога, одни из которых суть господства, или престолы, или начала, или власти[143], другие же подчинены этим; их прообразы — три тысячи шестьсот главных надсмотрщиков, поставленных над работами Соломона, а также семьдесят тысяч носильщиков и восемьдесят тысяч каменорубов в горах[144], производивших работы и подготавливавших камни и деревья. Дóлжно заметить, что число носильщиков сродственно гебдомаде, а число каменорубов и тех, кто обрабатывал камни, чтобы они подходили для святилища, близко к огдоаде[145]; число надсмотрщиков, которых было три тысячи шестьсот, связано с совершенным числом шесть, как если бы оно было умножено на само себя; а то, что приготовление собранных и обработанных для постройки камней заняло три года, показывает, на мой взгляд, полное время того промежутка в вечном, что сродственен триаде.

Однако это произойдет, когда установится мир, а именно после четырехсот тридцати лет домостроительства дел, свершенных по исходу из Египта[146], а также лет, истекших после завета Бога с Авраамом, которые включают в себя годы домостроительства в Египте. Таким образом, время от Авраама и до начала строительства святилища есть два субботних (σαββατικούς) числа: семьсот и семьдесят[147]. И тогда Царь наш, Помазанник, повелит носильщикам принести камни для основания дома, но не первые попавшиеся, а великие, дорогие и необтесанные, дабы они были обтесаны, но не случайными рабочими, а сынами Соломона. Вот что нашли мы в третьей книге Царств. И тогда же Хирам, царь Тира, ввиду глубокого мира, содействует строительству святилища, присоединяя собственных сыновей к сынам

---

142 *Ерма*. Пастырь. Кн. I, Видение третье, V.

143 Кол. 1,16.

144 3Цар. 5,15.16.

145 То есть семерке и восьмерке соответственно.

146 3Цар. 6,1; в Синодальном переводе — 480 лет.

147 В иудейской традиции суббота — седьмой день недели, «день отдохновения»; см. Быт. 2,2.

Соломона[148], дабы они вместе обтесали для святилища великие и дорогие камни, которые в четвертый год кладутся в основание дома Господа. Итак, в восьмом году заканчивается строительство дома, а именно, в восьмой месяц восьмого года от основания[149].

10.40 Для тех, кто считает, что во всем этом нет ничего, кроме истории, не будет неуместным привести среди прочего некоторые трудно объяснимые речения, ради того чтобы достойно духа Писания исследовать замысел Духа в них. Действительно ли сыны царей были заняты обтесыванием великих и дорогих камней, взявшись за работу, чуждую царскому благородству? И откуда взялось это число носильщиков, каменорубов и надсмотрщиков, а также время приготовления камней и тому подобные примечания? Изготавливаемый Богу святой дом должен был строиться без молота, топора и какого бы то ни было железного орудия, чтобы никакого шума не было слышно в святилище Бога[150]. И я опять же недоумеваю в отношении рабов слова: возможно ли, что дом Бога был выстроен при участии восьмидесяти тысяч каменорубов и из грубо нарубленных камней[151], и при этом ни молота, ни топора, ни какого-либо железного орудия не было слышно в доме Его при построении? Однако живые камни обтесываются, пожалуй, бесшумно и бестревожно вне святилища, дабы уже готовые они пришли к подходящему для них месту в постройке. Лестница в доме Бога была не угловатой, но ровно закругленной, ибо написано: «И витая лестница вела в средний ярус, а из среднего в третий» (3Цар. 6,8). Действительно, спиралеобразным должен был быть подъем в святилище Бога, ибо при таком восхождении спираль воспроизводит наировнейший круг. А чтобы этот дом был устойчив, по всему его протяжению строится как можно больше креплений высотой в пять локтей[152], дабы восхождение от чувственных к так называемым «божественным» восприятиям было понято как свершающееся на высоте духовных помышлений. Место наи-

---

148 Ссылка на *Септуагинту* (3Цар. 6,3).

149 3Цар. 6,38.

150 3Цар. 6,7.

151 Ссылка на *Септуагинту* (3Цар. 6,7)

152 3Цар. 6,10.

более блаженных камней есть, вероятно, так называемый «Давир», где находился завет Господа[153], который был, так сказать, распиской Бога, таблицами, написанными Его рукой. И весь дом был вызолочен, ведь сказано: «Весь дом он обложил золотом, весь до конца» (3Цар. 6,22). Два херувима находились в Давире, и прямое значение слова «Давир» не смогли объяснить переводчики с еврейского на эллинский[154]. А некоторые ошибочно называли Давир «святилищем», в действительности же он выше святилища. Золото, которым был обложен весь храм, есть символ ума во всех отношениях совершенного, точно постигнувшего духовное. Но поскольку не все вообще доступно и познаваемо, то перед внутренним двором сооружается завеса[155], ибо для многих из числа священников и левитов сокровеннейшее не было открытым.

10.41 Стоит выяснить, почему говорится, что Соломон строит святилище как царь, а как зодчий — тот, за кем Соломон послал, а именно: «Хирам из Тира, из колена Неффалимова, сын вдовы, отец которого был тирянин. Он был мастером по меди, исполненным знания и способности ко всякой медной работе; и он пришел в царство Соломона, и выполнил все работы» (3Цар. 7,13). Я полагаю, что Соломона можно, пожалуй, соотнести с Перворожденным всяческой твари[156], а Хирама — с человеком, усвоенным этим перворожденным[157], то есть с тем, кто по природе происходит из сообщества (συνοχῆς) людей, ведь «тирийцы» истолковывается как «объединившиеся» (συνέχοντες)[158]. Этот человек, исполнившись всяческого искусства, способности и знания, пришел, чтобы содействовать Перворожденному всяческой твари и построить святилище.

---

153 3Цар. 6,19.

154 Акила, Симмах и Феодот переводят его как τὸ χρηματιστήριον, т. е. «место совещаний», «место суда», «святилище».

155 Опять цитируется *Септуагинта* (3Цар. 6,36).

156 Кол. 1,15.

157 В первом случае подразумевается Слово, во втором — человеческая природа, в которую Оно воплотилось.

158 В «Толкованиях на Матфея» (XI, 16) Ориген пишет: «“Тир” у евреев переводится как “Сор” и истолковывается как “объединение”... ибо в том, что касается зла и страстей, у них большое единство». См. также *Lagarde*. Op. cit. P. 199.

Также в этом святилище устраиваются незаметные наклонные оконца[159], чтобы сияние божественного света могло спасительно проникать сюда и чтобы (но дóлжно ли мне говорить об этом по отдельности?) тело Христа, Церковь, было найдено имеющим устройство духовного дома и святилища Бога. Как я уже говорил, мы нуждаемся в мудрости сокрытой в тайне[160], которую вмещает лишь тот, кто может сказать: «Мы же имеем ум Христа» (1Кор. 2,16), чтобы, следуя желанию построившего Писание, духовно воспринять каждую фразу написанного. Однако раскрыть все это по отдельности есть нечто чуждое и несоответствующее настоящему изложению. Таким образом, сказанного будет достаточно для рассмотрения речения «Он же говорил о святилище тела Своего».

10.42 После этого стоит рассмотреть, могло ли то, о чем повествуется как о событиях, связанных со святилищем, уже произойти однажды, или же это случится с духовным домом? И в том, и в другом случае суждение кажется затруднительным, ибо если мы скажем, что в истории, связанной со святилищем, могло быть или было нечто действительное, то слушатели едва ли воспримут перемену в отношении столь великих благ: во-первых, из нежелания таковой, во-вторых, потому что изменение этих благ будет казаться нелепым. А если мы, желая сохранить неизменными однажды данные святым блага[161], не будем подлаживаться под историю, то покажемся в чем-то похожими на еретиков, поскольку не храним того согласия в изложении, что от начала и до конца пронизывает Писание. И все же, если мы не намерены по-старушечьи (γραωδῶς) и по-иудейски думать, что провозвестия, написанные у пророков, и в особенности у Исайи, свершаются в земном Иерусалиме, и если говорится, что после пленения и разрушения святилища произошло некое славное восстановление народа и святилища, то тем более необходимо сказать, что мы и были святилищем и плененным народом, но все же возвратимся в Иудею и Иерусалим и станем Иерусалимом, построенным из драгоценных камней.

---

159 *Септуагинта* (3Цар. 6,4).

160 См. гл. 39 данной книги.

161 Иуд. 3.

И я не знаю, может ли в течение долгих повторяющихся периодов времени нечто подобное возникать вновь, но уже в худшем качестве?

Провозвестия, которые встречаются у Исайи, таковы: «Вот, Я сделаю камень твой рубином, а основание твое — сапфиром, зубцы стен твоих — яшмой, врата твои — камнями из кристалла, а стену твою — камнями избранными; и все сыны твои будут научены Богом, и будут в великом мире дети твои, и будешь ты воздвигнут в праведности» (Ис. 54,11–14). И чуть далее к самому Иерусалиму: «Слава Ливана придет к тебе; кипарис, сосна и кедр восславят святое место Мое. И придут к тебе дрожащие сыны тех, кто унижал и раздражал тебя, и наречешься городом Господа, Сионом святого Израиля. Из-за того, что был ты оставлен и ненавидим, и не было спешащего к тебе на помощь, Я дам тебе веселье вечное, радость из рода в род. И будешь кормиться молоком язычников, и съешь богатство царей, и узнаешь, что Я — Господь спасающий и избирающий тебя, Бог Израиля. Вместо меди дам тебе золото, вместо железа — серебро, вместо деревьев — медь, вместо камней — железо. И дам тебе мирных правителей и праведных надзирателей. Не будет слышно ни о какой несправедливости в земле твоей, и ни о каком сокрушении и бедствии в пределах твоих, и стены твои нарекутся спасением, а врата — резными (γλύμμα[162]). И солнце уже не будет для тебя светом дневным, и восход луны не будет светить тебе ночью, но будет для тебя вечным светом Христос[163] и Бог — славой твоей. Не зайдет для тебя солнце и луна не оставит тебя, ибо будет Господь вечным светом для тебя, и кончатся дни печали твоей» (Ис. 60,13–20).

Ясно, что это — пророчество о будущем веке, обращенное к тем сынам Израиля, которые находятся в плену и к которым пришел Посланный, говоря: «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 15,24). И если, будучи пленниками, они

---

162 *Септуагинта* (Ис. 60,18). Феодорит Кирский, комментируя это место, пишет: «Акила перевел τὸ γλύμμα как “пение”, Феодотион — “хвала”, а Симмах — “прославление”. Ибо духовные стены церкви делаются спасением для верующих, а врата наполняются песнями и прославлением» («Толкование на пророка Исайю»).

163 Χριστός, но в *Септуагинте* — κύριος, т. е. Господь.

получат все это в собственном отечестве, и тогда же, благодаря Помазаннику, к ним придут пришельцы и найдут у них убежище (согласно сказанному: «Вот, благодаря Мне пришельцы придут к тебе и найдут у тебя убежище»[164]), то очевидно, что плененные некогда близ этого святилища, они вернутся сюда обратно и будут заново воздвигнуты как драгоценнейшие из камней[165], ибо есть в Апокалипсисе Иоанна провозвестие, что побеждающий будет столпом в доме Бога и не выйдет вон[166]. Все это я сказал ради того, чтобы дать нам хотя бы краткий обзор обстоятельств, связанных со святилищем, домом Бога, Церковью и Иерусалимом, «о чем нельзя теперь говорить по отдельности» (Евр. 9,5). Но тем, кто, обращаясь к пророкам, не отказываются от усилий искать у них духовный смысл, должно быть дано точное и тщательное исследование об этом, вплоть до мелочей. Вот, что касается святилища тела Его.

10.43 Поскольку «когда Он восстал из мертвых, ученики вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус», то, следуя этому речению, дóлжно принять, что после Воскресения Господа ученики поняли, что сказанное о святилище относится к страданиям Его и Воскресению, и что слова «в три дня воздвигну его» указывали на Воскресение. И тогда они «поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус», однако не засвидетельствовано, что они и прежде верили в это, ибо подлинная вера — когда, крестившись, всей душой принимаешь предмет веры.

Что касается анагогии, то подобно тому как мы говорили о Воскресении всего тела Господа[167], таким же образом дóлжно понимать, что ученики, припомнив вследствие этих событий Писание (которое прежде, будучи в миру, они не исследовали с доскональностью, теперь же увидели воочию как то, в чем явлены образ и тень небесного[168]), поверили тому, чему прежде не верили, а также Слову Иисуса, которое до Воскресения не понимали так, как того желал говоривший. Ибо *как* можно утвер-

---

164 *Септуагинта* (Ис. 54,15).
165 Откр. 21,11.
166 Откр. 3,12.
167 См. выше гл. 35.
168 Евр. 8,5.

ждать, что некто полностью уверовал в Писание, хотя и не узрел в нем замысел Святого Духа, относительно которого Бог желает, чтобы он в большей мере был предметом веры, нежели замысел буквы? Поэтому до́лжно сказать, что никто из поступающих по плоти[169]не верит в духовный смысл закона и не имеет представления даже о начатке его.

Говорят, однако, что не видевшие и уверовавшие более блаженны, чем видевшие и уверовавшие, неверно поняв при этом слова Господа к Фоме в самом конце Евангелия Иоанна: «Блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин. 20,29). Ибо не видевшие и уверовавшие не могут быть более блаженными, чем увидевшие и уверовавшие. В самом деле, согласно такому пониманию, те, кто после апостолов, более блаженны, чем сами апостолы, — глупее этого нет ничего. Однако, чтобы быть блаженным, как апостолы, до́лжно умом узреть предмет веры, став способным услышать: «Блаженны глаза ваши, что видят, и уши ваши, что слышат» (Мф. 13,16), а также: «Многие пророки и праведники желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали» (Мф. 13,17). Но достаточно получить и меньшее блаженство, которое гласит: «Блаженны не видевшие и уверовавшие». И разве глаза, которые Иисус прославляет из-за созерцаемого ими, не более блаженны тех, что не достигли такого зрелища? Вот и Симеон рад тому, что взял в руки спасение божие, и, узрев Его, сказал: «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, в мире, потому что видели глаза мои спасение Твое» (Лк. 2,28–30). Вот почему мы должны, согласно Соломону, постараться раскрыть глаза, чтобы насытиться хлебом, ведь говорит он: «Раскрой глаза твои и насыться хлебом» (Притч. 20,13). Пусть это будет сказано мною по поводу речения «поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» ради того, чтобы из этих исследований о вере мы поняли, что совершенство веры будет дано нам при великом Воскресении из мертвых всего тела Христа, Его святой церкви. И что сказано о гносисе: «Теперь я знаю отчасти» (1Кор. 13,12), то, полагаю, уместно говорить о всяком благе, вера же — одно из этих благ. Вот почему «теперь я верю отчасти», когда же наступит «со-

---

[169] 2Кор. 10,2.

вершенство» веры, тогда «то, что отчасти, прекратится» (1Кор. 13,10), ибо вера через ви́дение многим отлична от той веры, что, подобно нынешнему знанию, так сказать, «в зеркале и гадательна»[170].

«И когда Он был в Иерусалиме на празднике Пасхи, многие, видя чудеса, которые Он сотворил, уверовали в имя Его. Сам же Иисус не вверял Себя им, потому что знал всех и не имел нужды, чтобы кто свидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, *что* было в человеке» (Ин. 2,23)

10.44 Возможно, кто-нибудь задастся вопросом: почему Иисус не вверял Себя тем, о ком засвидетельствовано как о верующих? По этому поводу до́лжно сказать, что Иисус не вверяет Себя не тем, кто верит в Него, но тем, кто верит в имя Его, ибо вера в Него отличается от веры в Его имя. В самом деле, тот, кто благодаря вере не будет судим, не судится из-за веры в Него, но не из-за веры в имя Его, ибо Господь говорит: «Верящий в Меня не будет судим» (Ин. 3,18), а не: «Верящий в имя Мое не будит судим». Не сказано также: «Верящий в Меня уже осужден»[171]; пожалуй, и верящий в имя Его не заслуживает быть уже осужденным, ибо верит, однако он ниже того, кто верит в Него. Вот почему Иисус не вверяет Себя тем, кто верит в имя Его. Поэтому и мы должны придерживаться в большей мере Его, а не имени Его, дабы, свершая именем Его чудеса, мы не услышали слов, сказанных тем, кто похвалялся только именем Его[172], но чтобы, подражая Павлу, дерзнули сказать: «Все осилю в укрепляющем меня Христе Иисусе» (Флп. 4,13).

До́лжно заметить и то, что выше было сказано: «Близилась Пасха иудейская» (Ин. 2,13), здесь же Иисус был не на иудейской Пасхе, но на Пасхе в Иерусалиме. И там, когда говорится о иудейской Пасхе, праздник не упоминается, здесь же написано, что Иисус был «на празднике». И когда был Он в Иерусалиме во время Пасхи и праздника, многие уверовали, хотя и в имя Его. Нужно только отметить, что многие верят не в Него,

---

170 1Кор. 13,12: «Ибо теперь мы видим в зеркале и гадательно, тогда же — лицом к лицу».

171 Ин. 3,18: «неверующий уже осужден...».

172 Мф. 7,22.

но «в имя Его». Те же, кто верят в Него, идут по тесной и узкой дороге, ведущей в жизнь и обретенной только немногими[173]. Однако и те многие, что из числа верящих в имя Его, могут воссесть вместе с Авраамом, Исааком и Иаковом в царстве небесном, ведь: «Многие с востока и запада придут и воссядут вместе с Авраамом, Исааком и Иаковом в царстве небесном» (Мф. 8,11), в доме Отца, где много обителей[174]. К этому дóлжно добавить, что если многие верят в имя Его, то Андрей и Петр, Нафанаил и Филипп верят не так, но повинуются или свидетельству Иоанна, сказавшего: «Вот, Агнец Бога» (Ин. 1,36), или Помазаннику, найденному Андреем[175], или Иисусу, сказавшему Филиппу: «Следуй за Мной» (Ин. 1,43), или Филиппу, утверждающему, что «мы нашли Того, о Ком писал Моисей и пророки, Иисуса из Назарета, сына Иосифа» (Ин. 1,45). Те же, «увидя чудеса, которые Он сотворил, уверовали в имя Его». Из-за этих чудес они верят не в Него, но «в имя Его», и поэтому Иисус «не вверял Себя им», зная всех и не имея нужды, «чтобы кто свидетельствовал о человеке», в силу знания того, *что* находится в каждом из людей.

10.45 Будет удобно воспользоваться речением «не имел нужды, чтобы кто свидетельствовал о человеке», дабы показать, что Сын Бога может Сам судить о каждом человеке и нисколько не нуждается в чьем-либо свидетельстве. Однако слова «не имел нужды, чтобы кто свидетельствовал о человеке» дóлжно противопоставить таким: «не имеет нужды, чтобы кто свидетельствовал о ком-нибудь (περίτινος)». Ведь если слово «человек» мы примем в отношении каждого, кто по образу Бога[176], или каждого разумного существа, То Он не будет иметь нужды, чтобы кто свидетельствовал о ком бы то ни было из разумных, поскольку Сам знает всех благодаря силе, данной Ему от Отца. Но если под словом «человек» мы будем понимать лишь смертное разумное существо, то кто-нибудь скажет, что Он имеет нужду в свидетельстве о том, что выше человека, и последнее Он не может знать также, как человеческое. А другой кто-нибудь

---

173 Мф. 7,14.
174 Ин. 14,2.
175 Ин. 1,41.
176 Быт. 1,27.

будет утверждать, что уничижив Себя[177], Он не имеет нужды, чтобы кто свидетельствовал о человеке, однако имеет нужду в свидетельстве о лучших, чем человек, существах[178].

10.46 Однако нужно выяснить, увидев сколько чудес, многие уверовали в Него? Ведь не написано, что в Иерусалиме были совершены чудеса (разве только они были, но о них не написано). Но подумай: нельзя ли счесть за чудеса, что Он сделал плеть из веревок, что выгнал всех из храма, а также овец и быков, что рассыпал мелочь менял и опрокинул их столы[179]? А против предположивших, что Он не нуждается в свидетельствах только в отношении людей, до́лжно сказать, что евангелист дважды свидетельствовал о Нем: что Он знает всех, и что не нуждается, чтобы кто свидетельствовал о человеке. Поэтому если Он знал всех, то знал не только людей, но и то, что выше человека, и вообще всех находящихся вне тел. Помимо этого Он знал, *что* было в человеке, поскольку Он выше всех тех, кто, пророчествуя, обличает, судит и делает явными тайны сердца[180] с помощью Духа, подсказывающего им. Речение «знал, *что* было в человеке» можно отнести к худшим или лучшим силам, действующим в людях. Ведь если кто «дает место дьяволу» (Еф. 4,27), то входит в него сатана, как это случилось с Иудой, когда дьявол вложил ему в сердце, чтобы предать Иисуса. Вот почему после кусочка хлеба вошел в него сатана[181]. Но если кто дает место Богу, то становится блаженным: «Блажен, кому помощь от Бога и в чьем сердце путь от Бога» (Пс. 83,6). Так что Сын Бога, знающий всех, знает и что было в человеке. Но поскольку десятый том принял уже вполне достаточное очертание, здесь мы окончим эту книгу.

---

177 То есть «приняв образ раба... став как *человек*» (Флп. 2,7).

178 См. кн. 2,23, где Ориген также проводит мысль, что «человек» есть обозначение всех тех существ, что «по образу и подобию Бога бытийствуют».

179 См. гл. 25 данной книги, где проводится та же мысль.

180 1Кор. 14,24.

181 Ин. 13,27.

Книга 13[1]

13.1 Возможно, ты посчитаешь, боголюбивейший и благочестивейший Амвросий, что рассуждение о самаритянке не до́лжно было разделять, так чтобы часть его оказалась в двенадцатом томе, а оставшееся — в тринадцатом. Но поскольку мы увидели, что двенадцатый том толкований принял законченные очертания, то решили завершить его на словах самаритянки об упомянутом ею колодце — что дал его Иаков и что и сам он, и сыновья его, и скот его пили из него[2], — дабы тринадцатый том начать с ответа ей Господа нашего.

«Отвечал Иисус и сказал ей: “Всякий, пьющий воду эту, возжаждет опять, но кто выпьет воду, которую Я дам ему[3], — в нем появится источник воды, скачущей в жизнь вечную”» (Ин. 4,13)

Это уже второй раз Иисус отвечает самаритянке, до того сказав ей: «Если бы ты знала дар Бога и Кто говорит тебе: “Дай Мне пить”, то просила бы Его и Он дал бы тебе воду живую» (Ин. 4,10); и теперь, как побуждающий ее просить воду живую, Он говорит представленное. В первом случае самаритянка ничего не просит и недоумевает по поводу сравнения вод, а после второго ответа Господа, уразумев сказанное, говорит: «Дай мне

---

1 Книги 11 и 12 не сохранились.

2 Ин. 4,12.

3 Здесь, как и в последующем, у Оригена выпадают слова «не возжаждет вовек, но вода, которую Я дам ему»; см. также прим. к гл. 10.

воду эту» (Ин. 4,15). Ведь есть, пожалуй, некое установление, что ни один из тех, кто не просит божественного дара, не получает его. По крайней мере Самого Спасителя Отец побуждает просить, чтобы было дано Ему, как учит нас этому Сам Сын, говоря: «Господь сказал Мне: “Ты — Сын Мой, проси у Меня и дам народы в наследие Тебе и пределы земли — во владение Тебе”» (Пс. 2,7). И Спаситель говорит: «Просите, и будет дано вам», «всякий просящий получает» (Мф. 7,7).

Когда самаритянка слышит сравнение вод, то склоняется к тому, чтобы просить у Иисуса воду, изображая, как мы уже сказали, побуждения тех инакомыслящих, что занимаются божественным Писанием[4]. И относительно того, что она услышала, рассмотри: почему напиваясь из колодца, названного ею глубоким[5], она не остановится и не избавится от жажды?

13.2 Итак, рассмотрим, что означает выражение: «Всякий, пьющий воду эту, возжаждет опять». Слова «жаждать» и «голодать» имеют два телесных значения: первое, согласно которому мы, будучи опустошены, нуждаемся в пище и стремимся к влаге, когда нам ее недостает; второе — когда часто люди бедные и испытывающие нужду в необходимом, насытившись, говорят, что голодают или жаждут. Пример первого дан в «Исходе», когда, нуждаясь в пище, «в девятнадцатый день второго месяца по исходу их из Египта возроптало все собрание сынов Израиля на Моисея и Аарона. И сказали им сыны Израиля: «О если бы мы умерли пораженные Господом в земле Египта, когда сидели у котлов с мясом и ели хлеб до пресыщения, потому что вы вывели нас в пустыню, чтобы погубить все это собрание голодом». И сказал Господь Моисею: «Вот, Я дождем пролью на вас хлеб с неба, и выйдет народ и будет собирать его изо дня в день, дабы Мне проверить, последуют они Моему закону, или нет» (Исх. 16,1–4). Ведь поскольку они голодают и нуждаются в необходимой пище, постольку эти слова [встречаются в их речи][6]. Однако, не имея воды и испытывая жажду, они тоже роптали на Моисея: «Что мы будем пить?», и тогда: «Возопил Моисей

[4] Видимо, об этом говорилось в кн. 12.
[5] Ин. 4,11.
[6] Здесь в тексте лакуна; мы принимаем вариант, предложенный издателем.

к Господу, и Господь указал ему дерево, и он бросил его в воду, и вода стала сладкой» (Исх. 15,24). Написано также, что спустя некоторое время, когда пришли в Рафидин, то «захотел народ воды и возроптал там на Моисея» (Исх. 17,1).

Пример второго из значений есть, кажется, у Павла, говорящего: «До сих пор мы голодаем, жаждем и обнажены» (1Кор. 4,11). Таким образом, первые голод и жажда необходимо возникают в здоровых телах, вторые же случаются в телах заболевших.

13.3 Итак, нужно выяснить, в каком смысле в выражении «всякий, пьющий воду эту, возжаждет опять» говорится «возжаждет». Прежде всего, что касается телесного или...[7] пожалуй, очевидно, что если даже в настоящем будет насыщен, то тотчас по опустошении пьющий испытает ту же самую страсть, то есть опять возжаждет, став таким, как и в начале. Поэтому Он добавляет: «Кто выпьет воду, которую Я дам ему, — в нем появится источник воды, скачущей в жизнь вечную». А кто, имеющий в себе источник воды, мог бы возжаждать?

Однако прежде всего ясно, пожалуй, вот что: приобщающийся к предполагаемой глубине учений — говорит Он — если даже успокоится на некоторое время, приняв за глубочайшее мысли, извлеченные им наружу и кажущиеся решениями, все же вторично усомнится в том самом, насчет чего успокоился, поскольку то, что он счел глубочайшим, не сможет представить как ясное и отчетливое схватывание искомого. Вот почему, если даже кто-нибудь, будучи увлечен, согласится с убедительностью этих учений, все же позднее обнаружит в себе то самое сомнение, которое он имел до того, как узнал нечто. Я же владею таким учением, что источник живого напитка возникает в том, кто воспринял возвещаемое Мною. Получивший Мою воду будет настолько облагодетельствован, что источник разрешения всего исследуемого забьет в нем ввысь скачущими водами, разумение его вознесется стремглав и возлетит сообразно этой проворной воде, а сами скачки и прыжки приведут к более высокому — к вечной жизни. Как если бы ...[8] скачущей воды, гово-

[7] Опять лакуна, предположительно недостает нескольких слов.

[8] Лакуна в тексте; быть может, принимая во внимание концовку главы, следует предполагать «предел».

рит Он, есть вечная жизнь. Точно так же Соломон, рассказывая в Песне Песней о Женихе, говорит: «Вот, Он идет, прыгая по горам, скача по холмам» (Песн. 2,8). Ибо как там Жених прыгает по более высоким и божественным душам, названным горами, а по более низким, названным холмами, скачет, так и здесь источник, появляющийся в том, кто пьет воду, данную Иисусом, скачет в вечную жизнь. Но, пожалуй, после этого он взопрыгнет к Отцу, Который выше вечной жизни, ибо Христос есть жизнь, а больший Помазанника — больше жизни[9].

13.4 Пьющий воду, которую даст Иисус, *тогда* обретает в себе источник воды, скачущей в жизнь вечную, когда исполняется провозвестие о блаженном через глад и жажду правды. Ведь Слово говорит: «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» (Мф. 5,6). И поскольку голодать и жаждать потребуется до насыщения, то ради этого насыщения необходимо воспроизвести голод и жажду, дабы мы сказали: «Как лань стремится к источникам воды, так душа моя стремится к Тебе, Боже! Возжаждала душа моя Бога, крепкого, живого. Когда приду и предстану пред лицо Бога?» (Пс. 41,2). И чтобы мы возжаждали, будет правильным пить поначалу из источника Иакова, однако не называя его подобно самаритянке «колодцем». В самом деле, отвечая теперь на ее слова, Спаситель не говорит о воде из колодца, но просто: «Всякий, пьющий воду эту, возжаждет опять». Однако если бы пить из этого источника не было чем-то полезным, то, пожалуй, не сел бы рядом с ним Иисус и не сказал бы самаритянке: «Дай Мне пить» (Ин. 4,7). Поэтому дóлжно отметить, что самаритянке, просящей у Иисуса воду, Он как бы обещал дать ее не в другом месте, но у источника, говоря ей: «Ступай, позови мужа твоего и приходи сюда» (Ин. 4, 16).

13.5 Далее обдумаем, может ли для тех, кто общается с самой истиной и пребывает с нею, обнаружиться иного рода польза — помимо той, что по общему мнению бывает для нас от Писания, даже если оно понято буквально, — из того факта, что пьющий из источника Иакова возжаждет снова, а пьющий воду, которую дает Иисус, имеет в себе источник воды, текущей в жизнь вечную. Ведь одни из более важных и божественных таинств Бога

---

[9] Ин. 14,6.28.

не вместило Писание, другие не вместили человеческая речь и человеческий язык, привязанные к обычным значениям. Так, «есть многое другое, что сделал Иисус, и если бы однажды это описать, то, думаю, сам мир не вместит написанных книг» (Ин. 21,25). И Иоанн, намереваясь написать то, что сказали семь громов, получает запрет[10], и Павел говорит, что слышал речи неизреченные, которые нельзя было кому-нибудь пересказать[11]. Не то чтобы никому нельзя было их пересказать, ибо можно было пересказать их ангелам, а людям нельзя, поскольку «все можно, но не все подобает» (1Кор. 6,12). И он говорит, что услышанные им «речи неизреченные нельзя было пересказать человеку» (2Кор. 12,4).

Я думаю, что все Писания, даже когда они весьма тщательно продуманы, являются некими малейшими частями и кратчайшими введениями цельного гносиса. Поэтому взгляни: может ли источник Иакова (из которого пил некогда Иаков, а теперь уже не пьет, из которого пили дети его, а теперь имеют лучший напиток, из которого пили и стада его) быть всем Писанием, а вода Иисуса — тем, «что больше написанного» (1Кор. 4,6)? Но не всем позволено отыскивать то, что больше написанного, — разве только кто уподобится искомому, — дабы не услышать в порицание: «Не ищи того, что слишком трудно для тебя, и не испытывай того, что выше сил твоих» (Сир. 3,21).

13.6 Если мы говорим, что некто знает то, что больше написанного, то не утверждаем, что оно познаваемо многими, но имеем в виду Иоанна, слышавшего, но не получившего разрешения написать, каковы были речи семи громов, а также знавшего, но из жалости к миру не написавшего тех книг, которые, полагал он, сам мир не вместит. Однако и Павел знал те самые «неизреченные речи», которые «больше написанного», если только написанное — это то, что говорят люди.

Также больше написанного то, «что глаз не видел» и нельзя написать то, «что ухо не слышало» (1Кор. 2,9). И то, что не всходило в сердце человека[12], больше источника Иакова, ибо от источ-

[10] Откр. 10,4.

[11] 2Кор. 12,4.

[12] 1Кор. 2,9.

ника воды, текущей в жизнь вечную, открывается тем, кто уже не сердце человеческое имеет, но может сказать: «Мы же имеем ум Христа» (1Кор. 2,16), «дабы знать дарованное нам от Бога, и мы говорим не выученными словами человеческой мудрости, но выученным от Духа» (1Кор. 2,12). И поразмысли, нельзя ли видеть в человеческой мудрости не ложные учения, но частицы истины, доступные тем, кто еще человек, тогда как учения Духа есть, пожалуй, источник воды, скачущей в жизнь вечную. Поэтому Писания есть введения, от которых — тщательно продуманных и названных теперь источником Иакова — до́лжно прийти к Иисусу, чтобы получить в дар источник воды, скачущей в жизнь вечную.

Однако все по-разному черпают из источника Иакова, ведь если пили из него Иаков, сыновья его и стада, если, возжаждав, приходит и черпает из него самаритянка, то, пожалуй, особым образом и разумно пил Иаков с сыновьями, иначе более просто и грубо пили стада его, и не так, как Иаков, сыновья его и стада, пила самаритянка. Мудрые в Писании пьют, как Иаков и сыновья его; более простые и безыскусные, называемые «овцами Христа» (Ин. 10,2), пьют, как стада Иакова; а те, кто неверно понимает Писание и под видом его осмысления выставляют нечто злоречивое, пьют, как пила самаритянка до того, как уверовала в Иисуса.

«Говорит Ему женщина: "Господин, дай мне воды этой, чтобы мне не жаждать и не приходить сюда черпать"» (Ин. 4,15)

13.7 Второй раз самаритянка называет Спасителя «господином»: в первый раз, выясняя откуда у Него вода живая и больше ли Он Иакова, названного отцом, она говорит: «Господин, нет у тебя черпака, а колодец глубок» (Ин. 4,11); и теперь, когда просит воду, становящуюся в пьющем источником воды, скачущей в жизнь вечную. И если только истинно, что: «Ты бы просила Его, и Он дал бы тебе воду живую» (Ин. 4,10), то, очевидно, сказав: «Дай мне воду эту», она получила живую воду, дабы уже не жаждать и не приходить к источнику Иакова для черпания, но уметь по-ангельски и превосходя человека созерцать истину. Ведь ангелы не нуждаются в источнике Иакова, чтобы

пить, но каждый в себе самом имеет источник воды, скачущей в жизнь вечную, возникший и открывшийся от Самого Слова и Самой Мудрости. Однако нельзя вместить иную — сравнительно с той, что из источника Иакова, — данную Словом воду, не будучи ревностнейшим образом занятым тем, чтобы в силу жажды приходить и черпать отсюда; так что имеется великая нужда для многих еще более упражняться в черпании из источника Иакова.

«Говорит Он ей: "Ступай, позови мужа своего и приходи сюда". Ответила женщина и сказала: "Нет у меня мужа"» (Ин. 4,16)

13.8 Выше мы говорили[13], что этот муж есть властвующий над душой закон, которому каждый подчинил себя самого. А теперь мы приложим доказательство этого из апостольского Послания к Римлянам, когда он говорит: «Или вы не знаете, братья (я говорю знающим закон), что закон властвует над человеком, пока он живет?» (Рим. 7,1). Кто же живет? — Закон, если мы берем эту фразу в связи с другими[14]. Ведь тотчас вслед он говорит: «Ибо замужняя женщина связана живым мужем, законом» (Рим. 7,2), как если бы он сказал «живым мужем, который и есть закон»[15]. И далее: «Если же муж умирает, то она освобождена от закона, мужа» (Рим. 7,2), как если бы женщина освободилась от умершего закона, и то, что было при муже, уже не действовало бы. Затем он говорит: «Поэтому, если при живом муже будет с другим мужчиной, то назовется прелюбодейкой, если же умрет муж, то она свободна от закона и, будучи с другим мужчиной, не есть прелюбодейка» (Рим. 7,3). Но умер закон, который по букве, и не является прелюбодейкой душа, которая теперь с другим мужем — законом по духу. И если муж умер для жены, то будет, пожалуй, сказано, что и жена умерла для мужа, по-

[13] В не дошедшей до нас части произведения.

[14] То есть «пока он живет» Ориген относит к закону. Надо отметить, что в оригинальном тексте Послания фразы, цитируемые далее Оригеном, построены так, что позволяют понимать их именно таким образом, т. е. отождествляя «закон» и «мужа».

[15] Ср. у Иоанна Златоуста в «Беседах на Послание к Римлянам» (Беседа 12): «И под именем мужа он разумеет закон, а под именем жены всех верующих».

этому именно так мы понимаем речение: «Так что, братья мои, и вы через тело Помазанника умерли для закона, чтобы быть вам для другого, Восставшего из мертвых, и да принесем плод Богу» (Рим. 7,4).

Итак, если муж — это закон, и самаритянка имеет некоего мужа, подчинив себя из-за неверного понимания здравых слов некоему закону, по которому хочет жить каждый из инакомыслящих, то божественное Слово желает уличить здесь инакомыслящую душу, поставившую себя под начало закона, дабы, презрев себя за то, что была с незаконным мужем, она искала другого, чтобы быть с Ним, восставшим из мертвых Словом, не уничтоженном, не погибшим, но вечно пребывающим, царствующим и подчинившим всех врагов[16]. Ведь «Христос, восстав из мертвых, уже не умрет, и смерть уже не властвует над Ним. Ибо что Он умер, то умер однажды для греха, а что живет, то живет для Бога» (Рим. 6,9), будучи по правую сторону от Него, покуда не положит всех врагов в подножие ног Его[17]. Так где же Иисус должен был уличить названного мужа самаритянки как не мужа (если бы сама женщина не отреклась от него), нежели у источника Иакова? Вот почему Иисус говорит ей: «Ступай, позови мужа своего и приходи сюда». Но поскольку у нее уже есть кое-что от воды, скачущей в жизнь вечную, ибо и она сказала: «Дай мне воду эту», и не солгал Тот, Кто провозвестил ей: «ты просила бы, и Он дал бы тебе воду живую», то, осуждая себя за отношения с таким мужем, ответила женщина и сказала: «Нет у меня мужа».

«Говорит ей Иисус: "Хорошо ты сказала, что нет у тебя мужа, ибо пять мужей было у тебя, а тот, с кем ты теперь, не твой муж; это ты истинно сказала"» (Ин. 4,17)

13.9 Я думаю, что всякая душа, вводимая в богопочитание во Христе посредством Писания и начинающая с чувственно и телесно сказанного, имеет пять мужей: по мужу на каждое чувство. Когда же после сожительства с ними кто-нибудь, желая подняться и обращаясь к умнóму, случайно встретиться с учени-

---

16 Ис. 40,8; 1Петр. 1,25.

17 Пс. 109,1; Евр. 10,12.

ем, которое под видом иносказательного и духовного выдает нечто нездравое, то после пяти мужей он приходит к другому, дав, так сказать, разводную предыдущим пятерым и решив жить с шестым. И пока Иисус не придет и не даст нам понимание этого мужа, мы пребываем с ним. Когда же Господь-Слово приходит и уличает нас, то, отказываясь от такого мужа, мы говорим: «Нет у меня мужа», и тогда Господь хвалит нас, говоря: «Хорошо ты сказала, что нет у тебя мужа». А речение «это ты истинно сказала» является как бы обличительным: будто бы сказанное ею прежде не было истинным. Ведь, пожалуй, не было истинным, что «иудеи не общаются с самаритянами» (Ин. 4,9), ибо Сам Иисус, как мы говорили выше, общается с самаритянами, чтобы облагодетельствовать их. И не были истинными слова «нет у тебя черпака, а колодец глубок» (Ин. 4,11). И не истинно, что «Иаков пил из колодца, и сыновья его, и стада его» (Ин. 4,12), ведь если не так, как самаритянка, пили Иаков, сыновья его и стада, а самаритянка считает, что она пила напиток одинаковый и во всех отношениях тождественный тому, что пили Иаков, сыновья его и стада, то очевидно, что она обманывается.

13.10 Однако рассмотрим и толкование этих мест Гераклеоном, который утверждает, что *слабой, преходящей и неполной была та жизнь и соответствующая ей слава, ибо она была мирской*. И он полагает, что доказательство того, что *она была мирской*, следует из того, что *стада Иакова пили из нее*. Если он счел слабым, преходящим и неполным гносис, который отчасти[18], или тот, что на основе написанного, по сравнению с речами неизреченными, «которые нельзя человеку рассказать» (2Кор. 12,4), или всякий гносис, который, будучи теперь «в зеркале и гадателен» (1Кор. 13,12), прекратится, когда наступит совершенное[19], то мы не стали бы этому возражать; но если он делает это, чтобы оклеветать древнее (τὰπαλαιά[20]), то дóлжно его упрекнуть. Однако, говоря, что *вода, которую дает Спаситель, — от Духа и силы Его*, он не лжет. Словам «не возжа-

---

[18] 1Кор. 13,9: «теперь мы знаем отчасти».

[19] 1Кор. 13,10.

[20] То есть Ветхий Завет.

ждет вовек»[21] он воздал должное таким образом: *ибо вечна его жизнь, никак не уничтожима (каковою была прежняя — из колодца), но всегда пребывает, потому что милость и дар Спасителя нашего неотделимы, неистребимы и неуничтожимы в том, кто получил в них участие*. Добавляя, что прежняя жизнь уничтожима, он рассуждал бы здраво, если бы имел в виду то, что по букве, исследуя и находя то, что по духу, что открывается при снятии покрывала[22]; если же он обвиняет прежнее как всяческую пагубу, то, очевидно, делает это, не видя, что там содержится тень будущих благ[23].

Однако он убедительно истолковал слово «скачущая» в том смысле, что *принявшие участие в том, что щедро предоставлено свыше*[24], *и сами извергают ввысь, в вечную жизнь других, то, что даровано им*. Но он также хвалит самаритянку как, *пожалуй, показавшую веру несомненную и подобающую ее природе, ибо она не усомнилась в том, что Он сказал ей*. Если бы он одобрил ее образ мыслей, не темня при этом относительно ее природы как особой, то и мы присоединились бы к этому, но если он выводит причину ее согласия из особого природного устроения, не всем, дескать, присущего, то до́лжно опровергнуть его рассуждение. И я не знаю, как Гераклеон, принимая ненаписанное, утверждает по поводу слов «дай мне этой воды», что-де *вмиг пораженная Словом, она в дальнейшем ненавидела место этой воды, названной «живой»*. Кроме того, относительно речения: «Дай мне этой воды, чтобы мне не жаждать и не приходить сюда черпать», он считает, что *женщина говорит это, показывая тягостность, труднодоступность и непитательность той воды*. Но как, в самом деле, он может доказать, что непитательна вода Иакова?

13.11 Далее, по поводу слов «говорит ей» Гераклеон утверждает: *очевидно, что Он говорит ей нечто такое: если хочешь по-*

---

21 Сам Ориген, цитируя и комментируя «Евангелие от Иоанна», не приводит этих слов (см. примечание к главе 1), по-видимому, отсутствовавших в его экземпляре Евангелия.

22 2Кор. 3,16.

23 Евр. 10,1.

24 2Петр. 1,11: «так и вам будет щедро предоставлен вход в вечное царство Господа...».

лучить эту воду, ступай, позови мужа своего, и он полагает, что *тот, кого Спаситель называет мужем самаритянки, есть ее Плерома*[25]*; будучи вместе с ним пред Спасителем, она смогла бы получить от Него силу, единство и слияние со своей Плеромой. Ведь Он велел ей позвать не мирского мужа, поскольку знал, что не было у нее законного мужа*. Утверждая, что *Спаситель сказал ей: «Позови мужа своего и приходи сюда», указывая на супруга из Плеромы*, Гераклеон, несомненно, натужен, ибо если это и впрямь так, то Он должен был сказать, каким образом нужно будет позвать мужа, чтобы вместе с ним предстать пред Спасителем. Но *поскольку*, как говорит Гераклеон, *в духовном смысле она не знала собственного мужа, а в простом стыдилась сказать, что жила не с мужем, а с прелюбодеем,* то разве не бессмысленно поступил бы тот, кто повелел бы ей: «Ступай, позови мужа своего и приходи сюда»?

Далее, по поводу слов «истинно[26] ты сказала, что не имеешь мужа», он говорит: *потому что в мире не было мужа у самаритянки, ибо он был в Эоне.* Мы читаем: «Пять мужей ты имела», а у Гераклеона нашли: *«Шесть мужей ты имела»*[27]. И он истолковывает это: *Посредством шести мужей указывается на всякое материальное зло*[28]*, с которым она была сплетена, к которому вопреки разуму приблизилась, впав в блуд, оскорбленная, отверженная и оставленная ими*. Против него дóлжно сказать, что если пневматик впал в блуд, то он согрешил, а если пневматик согрешил, то он не был добрым древом, согласно евангельскому: «Не может доброе древо приносить дурные плоды» (Мф. 7,18), и этим, очевидно, разрушается то, что от мифотворчества[29]. И если доброе древо не может давать дурные плоды, а самаритянка, как пневматик, есть доброе древо, то, соответственно, можно

---

[25] Относительно Плеромы, т. е. «Полноты» см. кн. 2,21 и примечание.

[26] У Гераклеона ἀληθές, а не καλῶς — такое чтение более нигде не засвидетельствовано.

[27] Также нигде более не свидетельствуется.

[28] См. кн. 10, гл. 38, где «шесть» также связывается Гераклеоном с материей.

[29] Гностиков часто упрекали в мифотворчестве, в данном случае критикуется представление о непогрешимости пневматика.

сказать ему, что или ее блуд не был грехом, или она не блудила[30].

«Говорит Ему женщина: “Господин, вижу, что Ты пророк. Отцы наши поклонялись на этой горе, а вы говорите, что в Иерусалиме находится место, где до́лжно поклоняться”» (Ин. 4,19)

13.12 Уже трижды самаритянка назвала Спасителя нашего «господином» и теперь, как написано, в последний раз обратилась к Нему так. Однако она еще не думает, что Он больше пророков или Тот, о Ком пророчили, но считает Его неким пророком. Ведь и инакомыслящий ум тех, кто постоянно заняты Писанием и уличены как первые пять ее мужей, и ум того, кто после этих, оставленных ею, кажется мужем, поначалу не способны видеть уличающее Слово, *как* Оно есть, и говорят о Нем как о пророке, то есть как бы о божественном и имеющем нечто большее, чем человек, но все же не столь великом, каким Оно было в действительности. Потому она и говорит, будто прозрев и признав, что имела видение: «Вижу, что Ты пророк».

По поводу слов «отцы наши» и т. д. нужно, конечно, знать о вражде самаритян к иудеям из-за места, признанного у них святым, ибо самаритяне, считая святой гору, называемую «Гаризим», поклоняются Богу на ней, — о которой Моисей упомянул во «Второзаконии» так: «В день этот Моисей повелел народу, говоря: “Перейдя Иордан, эти станут на горе Гаризим, чтобы благословлять народ: Симеон, Левий, Иуда, Иссахар, Иосиф и Вениамин, а эти станут для проклятия на горе Гевал: Рувим, Гад, Асир, Завулон, Дан и Неффалим”» (Втор. 27,11). Иудеи же, сочтя Сион чем-то святым и домом Бога, полагают, что именно это место Отец выбрал среди всех прочих[31] (почему Соломон и выстроил там святилище), и говорят, что всякое левитское и священное слу-

---

[30] Гностики делили людей на избранных (пневматиков), т. е. тех, кто спасутся, и остальных, спасению не подлежащих. Спасение — это удел, предначертанность, поэтому делами его не заслужить, но точно так же никакой образ жизни не способен лишить пневматика спасения. Так что можно было бы утверждать (с позиции гностика), что «ее блуд не был грехом», но тогда, с точки зрения Оригена, непоследовательно все рассуждение Гераклеона.

[31] Пс. 131,13.

жение свершается здесь. Согласно с этими мнениями, каждый из народов счел, что отцы поклонялись Богу на той или иной горе.

13.13 И до сих пор если сойдутся когда-нибудь для разговора самаритянин и иудей, то каждый будет ставить в затруднительное положение другого, и скажет самаритянин иудею записанные здесь слова женщины: «Отцы наши поклонялись на этой горе, — указывая на Гаризим, — вы же говорите, что в Иерусалиме находится место, где до́лжно поклоняться». Но поскольку иудеи (от которых — спасение[32]) являют собой образ тех, кто мыслит здраво, а самаритяне — инакомыслящих, то, соответственно, последние боготворят Гаризим, который истолковывается как «Раздор или Разделение»[33], а раздор и отделение десяти колен от остальных двух произошло, согласно истории, во времена Иеровоама, имя которого истолковывается как «Решение народа»[34], иудеи же боготворят Сион, который есть «Место наблюдения»[35].

Вероятно, кто-нибудь задастся вопросом: почему у Моисея благословения происходят на Гаризиме? По этому поводу до́лжно сказать, что раз слово «Гаризим» означает или «раздор», или «разделение», то в первом значении оно должно быть взято, когда из-за Иеровоама в народе происходит раскол и в Самарии появляется царь, а в значении «разделения» — когда речь идет о благословении, поскольку мудрые правильно пользуются разделением (τῇ διαιρέσει[36]) в отношении каждой из проблем, что необходимо для постижения истины.

Итак, поскольку еще не пришло упомянутое Господом время, когда уже не на этой горе и не в Иерусалиме будут поклоняться Отцу[37], то до́лжно избегать горы самаритян и поклоняться Богу

---

32 Ин. 4,22.

33 *Lagarde*. Op. cit. P. 18.

34 *Lagarde*. Op. cit. P. 192; см.: 3Цар.12.

35 Σκοπευτήριον (ср. *Ориген*. На Псалмы. 9: «Сион означает “место наблюдения”, и Писание называет так благочестивое сожительство тех, кто наблюдает небесное...»). *Lagarde*. Op. cit. P. 198.

36 *Диаресис*, откуда и *диаретика*, искусство различения, классификации, пример которого дан в «Софисте» Платона.

37 Ин. 4,21.

на Сионе, где находится Иерусалим, ибо именно Иерусалим назван Помазанником городом великого Царя[38]. Но что будет городом великого Царя, истинным Иерусалимом, как не Церковь, выстроенная из живых камней, где находится святое священство и где пневматики и те, кто поняли духовный закон, приносят Богу духовные жертвы[39]? А когда наступит полнота времен[40], то уже не нужно будет именно в Иерусалиме осуществлять истинное поклонение и совершенное богопочитание, и тогда каждый будет никак не в плоти, но в духе, и никак не в образе, но в истине, подготовившись *таким* образом, что сам уподобится поклонникам, которых ищет Бог[41].

13.14 Дважды написано: «Приходит время», однако в первый раз не добавляется «и уже пришло», а во второй евангелист говорит: «Но приходит время, и уже пришло» (Ин. 4,23)[42]. Я думаю, что первый случай указывает на поклонение вне тел, которое наступит при совершенстве, а второй — на поклонение тех, кто совершенствуется в этой жизни, чтобы преуспеть, насколько это позволяет человеческая природа. Поэтому можно поклоняться Отцу в духе и истине не только когда «приходит время», но и когда «уже пришло», пусть даже будет признано, что мы делаем это в Иерусалиме, поскольку достигли лишь этого. В самом деле, когда пишется «Приходит время и уже пришло», то уже не добавляется, что «не на горе этой и не в Иерусалиме будете вы поклоняться Отцу», как именно было, когда выражение «приходит время» было написано без добавления «уже пришло». Несомненно также, что самаритянка, говоря это, имеет ложное мнение подобное тому, что она высказала насчет колодца[43]. Ведь там она говорит: «Разве ты больше отца нашего Иакова, который дал нам этот колодец и сам пил из него, и сыновья его, и стада его» (Ин. 4,12), а здесь: «Отцы наши на горе этой поклонялись».

---

38 Мф. 5,35.
39 1Петр. 2,5.
40 Гал. 4,4.
41 Ин. 4,23.
42 Ин. 4,21.
43 См. гл. 9 наст. книги.

13.15 Гераклеон же по поводу этих слов говорит: *самаритянка благопристойно признала то, что Он сказал ей, ибо только пророк может знать все.* Но он ошибается в двояком отношении, ведь и ангелы могут знать нечто такое, и пророк знает не все: «Отчасти мы знаем и отчасти пророчествуем» (1Кор. 13,9), даже когда пророчествуем или познаем. Затем он хвалит самаритянку, *как поступившую подобающим ее природе образом и не солгавшую, но и открыто не признавшую свое бесчестие;* и он говорит, что *убежденная в том, что Он пророк, она спрашивает Его, обнаруживая вместе с тем причину своего блуда, потому что из-за незнания Бога она пренебрегла и подобающим богослужением и всем необходимым в ее жизни, в которой она и без того была низкого звания*[44]*: иначе ведь она не пришла бы к колодцу, находящемуся вне города.* Не знаю, почему он решил, что обнаружилась причина ее блуда, или почему незнание Бога было причиной ее прегрешений и пренебрежения подобающим богослужением, но, похоже, он говорит это как пришлось, поверхностно и без всякой убедительности. К этому он добавляет, что *желая знать, как и кому угодив при поклонении Богу, она избавилась бы от блуда, она говорит: «Отцы наши на горе этой поклонялись» и далее.* Однако весьма легко опровергнуть сказанное, ибо откуда он взял, что она желает знать, угодив кому, она оставила бы блуд?

«Говорит ей Иисус: “Верь Мне, женщина, что приходит время, когда не на горе этой и не в Иерусалиме будете вы поклоняться Отцу”» (Ин. 4, 21)

13.16 Когда показалось, что Гераклеон верно заметил, что прежде ей не говорилось: «Верь Мне, женщина», а теперь повелевается, то тут же он затемнил это правдоподобное наблюдение, сказав: *«горой» назван дьявол или его мир, потому что дьявол был одной частью всей материи, а мир — всей горой зла, пустынным обиталищем зверей, кому поклонялись все жившие до закона и язычники. Иерусалим же — это тварь или Творец, кому поклонялись иудеи.* Однако он дал и другое толкование: *гора —*

[44] Сомнительное место, принимаем поправку издателя.

это тварь, которой поклонялись язычники[45]*, а Иерусалим — Творец, которому служили иудеи. Поэтому вы,* продолжает он, *как пневматики, будете поклоняться не твари и не Демиургу, но Отцу Истины*[46]*. Ибо Он вполне принял ее как уже верящую и причисленную к тем, кто поклоняются по истине*[47]*.*

Однако мы считаем, что посредством слов «не на горе этой» обозначается так называемое богопочитание инакомыслящих, которое обнаруживается в вымысле гностических учений, почитаемых возвышенными; а в речении «не в Иерусалиме будете вы поклоняться Отцу» открывается канон (κανόνα) церкви, как он понимается большинством, который, однако, будет превзойден тем совершенным и святым, кто более созерцательно, верно и божественно поклоняется Отцу. Ибо как ангелы поклоняются Отцу не в Иерусалиме (что, пожалуй, признали бы и иудеи), причем поклонением, которое выше, чем у тех, кто в Иерусалиме, так и равные по своему состоянию ангелам[48] поклоняются уже не в Иерусалиме, но достойнее, чем те, кто в Иерусалиме, пусть даже ради иерусалимлян они обернутся иерусалимлянами, будучи для иудеев иудеями, чтобы приобрести и иудеев[49]. По мне, Иерусалим дóлжно мыслить так, как мы уже представили[50], и подобным же образом иудеев. Во всяком случае, несомненно, что когда некто поклоняется не на горе этой и не в Иерусалиме, то пришло время, и он, став сыном, открыто поклоняется Отцу. Вот почему не сказано: «не в Иерусалиме будете вы поклоняться Богу», но — «не в Иерусалиме будете вы поклоняться Отцу».

«Вы поклоняетесь тому, чего не знаете, а мы — тому, что знаем, ибо спасение — от иудеев» (Ин. 4,22)

13.17 Слово «вы» в буквальном смысле означает самаритян, а анагогически — инакомыслящих в отношении Писания, «мы» же —

[45] Рим. 1,25.

[46] «Истина» здесь один из эонов.

[47] Ин. 4,23.

[48] Лк. 20,36.

[49] 1Кор. 9,20.

[50] См. гл. 13 наст. книги.

это буквально иудеи, а аллегорически — Я, Слово и те, кто уподобился Мне, имеющие спасение от иудейских учений, ибо открытое ныне таинство открылось из пророческих Писаний[51] и явлений Господа нашего Иисуса Христа[52]. Взгляни же, разве не как-то особенно и вопреки согласованности речений Гераклеон истолковал эти слова так: *«вы» берется вместо «иудеев и язычников»*. Но разве можно было сказать этой женщине: «вы, иудеи»[53], или вообще самаритянке: «вы, язычники»?

Однако, в самом деле, инакомыслящие не знают, чему поклоняются, потому что это — вымысел, а не истина, миф, а не таинство. Но тот, кто поклоняется Творцу, особенно если он делает это как внутренний иудей[54] и в согласии с духовным смыслом иудейских учений, — он знает, чему поклоняется. Можно предъявить множество речений Гераклеона, взятых из сочинения, озаглавленного «Проповедь Петра», и остановиться на них, исследуя эту книгу, какова она вообще: подлинна или поддельна, или состоит из того и другого. Поэтому мы намеренно откладываем это, отмечая теперь только то, что Гераклеон дает как поучение Петра: *Не до́лжно поклоняться так, как эллины, которые почитают материальное и служат деревьям и камням, не до́лжно также почитать божественное, как иудеи, которые, считая себя единственными знающими Бога, не знают Его и служат ангелам, месяцу и луне*[55]. Однако, ради истины, нужно выяснить, кому совершалась телесная служба иудеев, ведь несомненно, что приносить жертвы Творцу всего было для них обязательным. Стоит также рассмотреть, что представляет собой речение из Деяний апостолов: «И отвратился Бог, и предал их служить воинству небесному» (Деян. 7,42). Не знаю, почему в то время как Спаситель прямо говорит: «Спасение от иудеев», инакомыслящие не признают Бога Авраама, Исаака и Иакова — отцов иудеев? И еще, если Спаситель исполняет закон[56], и если, чтобы

---

[51] Рим. 16,26 (в Синодальном переводе стихи 25–27 отсутствуют).

[52] 2Тим. 1,10.

[53] Ин. 4,9.

[54] Рим. 2,29.

[55] Ср. *Климент Александрийский.* Строматы. VI, 5, 39–41, где дается почти та же цитата из *Проповеди Петра*, раннехристианского апокрифа.

[56] Мф. 5,17.

исполнилось написанное у пророков, происходит то-то и то-то во время пребывания Господа[57], то как не ясно, каким образом «спасение от иудеев»? Ибо Он Сам — Бог иудеев и язычников, «если только один Бог, Который оправдает обрезанных по их вере и необрезанных вследствие их веры» (Рим. 3,30). Ибо мы не уничтожаем закон посредством веры, но утверждаем закон через нее[58].

«Но приходит время и уже пришло, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине» (Ин. 4, 23)

13.18 Не до́лжно называть поклонниками Бога тех, кто вовсе не считают себя поклоняющимися Отцу. Но если среди всех тех, кто объявляют себя поклоняющимися Творцу, одни будут уже не во плоти, но в духе, то есть ходить в духе и не выполнять желаний плоти[59], а другие не будут в духе, но, будучи во плоти, будут воинствовать по плоти[60], то нужно сказать, что истинные поклонники поклоняются Отцу в духе, а не во плоти, и в истине, а не в образах, неистинные же — те, кто поступают иначе. И тот, кто служит мертвящей букве, не приняв участия животворящего Духа[61] и не следуя духовному в законе, — тот, пожалуй, не будет истинным поклонником, в духе поклоняющимся Отцу. И когда этот же самый, целиком придерживаясь образного и телесного, подумает, что весьма преуспел, то он поклоняется Богу не в истине, но в образе, вследствие чего не может называться истинным поклонником. Однако иногда, быть может, допускается, чтобы истинный поклонник, поклоняющийся в духе и истине, свершил нечто образное, дабы наиболее продуманным способом освободить от образов тех, кто им служит, и привести их к истине, как именно поступил Павел по отношению к Тимофею, да и в Кенхреях, и в Иерусалиме, о чем написано в Деяниях апостолов[62]. И до́лжно отметить, что истинные

---

57 См., напр.: Ин. 12,38; 19,36.

58 Рим. 3,31.

59 Гал. 5,16.

60 2Кор. 10,3.

61 2Кор. 3,6.

62 Деян. 16,3; 18,8; 21,23.

поклонники не только в наступающие времена, но и в уже наступившие поклоняются Отцу в духе и истине. Однако, поклоняясь в настоящее время в духе, они поклоняются в залоге Духа, который получили[63], но в грядущем веке[64], когда вместят весь Дух, они действительно поклонятся Отцу в духе. И если глядящий в зеркало не видит истины, — как показывают своими зеркальными образами те, кто искусны в этом, — а Павел и подобные ему видят теперь в зеркале[65], то, очевидно, как они видят, так и поклоняются Богу, то есть в зеркале. Но когда придет время, грядущее вслед за теперешним, тогда наступит поклонение в истине, созерцаемой уже не в зеркале, но «лицом к лицу» (1Кор. 13,12).

13.19 Гераклеон полагает, что *речение «мы поклоняемся» говорит о Том, Кто в Эоне, и о пришедших с Ним. Ибо, поклоняясь истинно, они знали, Кому поклоняются*. И *поскольку Он родился в Иудее, сказано: «потому что спасение от иудеев», но не в иудеях (ибо не ко всем им Он благоволил[66]); и еще потому что от этого народа пришло во Вселенную спасение и Слово*[67]. То, что *спасение от иудеев*, в духовном смысле он истолковывает так: *поскольку именно они были образами тех, кто, как считается, находится вместе с Ним в Плероме*. Однако он и его единомышленники должны были касательно каждого, кто в служении, показать, как именно они есть образ тех, кто в Плероме, если только они говорят не просто слова, но нечто поистине здравомысленное. В отношении слов «будут в духе и истине поклоняться Богу» Гераклеон, толкуя их, говорит: *потому что прежние поклонники во плоти и заблуждении поклонялись не Отцу*, так что, согласно ему, заблуждались все, поклонявшиеся Демиургу. И он добавляет: *ибо они служили твари, но не истинному Творцу*[68]*, которым является Христос, если только «все через Него произошло, и без Него не произошло ничего»* (Ин. 1,3).

---

63 2Кор. 5,5.

64 Здесь в тексте лакуна, которую мы восполняем, следуя варианту издателя.

65 1Кор. 13,12.

66 1Кор. 10,5.

67 Пс. 18,5; Рим. 10,18.

68 Рим. 1,25.

«Ибо таких поклонников Отец ищет Себе» (Ин. 4,23)

13.20 Если Отец ищет тех, кто, будучи очищены и воспитаны словом и здравыми учениями, станут истинными поклонниками, то делает это через Сына, пришедшего найти и спасти погибшее[69]. Гераклеон же утверждает, что *в глубокой материи заблуждения потерялось родное Отцу, которое теперь ищется, чтобы Отец получил поклонение от родных*. Если бы он видел здесь слово о потере овец и сына, отпавшего от того, что принадлежит отцу[70], то и мы одобрили бы его толкование. Но поскольку исповедующие его образ мыслей занимаются мифотворчеством, то не знаю, дают ли они вообще что-нибудь определенное относительно потерянной пневматической природы, поскольку они не учат нас ничему ясному относительно времен или эонов до ее потери, да и вообще не могут объяснить собственного учения; поэтому, находясь в таком затруднении, мы охотно оставляем их.

«Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4, 24)

13.21 Поскольку многие много чего объявили о Боге и Его сущности (так, одни говорили, что Он телесной природы, тонкочастной и эфироподобной, другие настаивали на бестелесной природе и сущности, которая старшинством и силой превосходит ту[71]), то стоит рассмотреть: имеем ли мы в божественном Писании основания говорить о сущности Бога? Итак, здесь будто бы говорится, что дух — это Его сущность: «Бог есть дух» (Πνεῦμα γὰρ ὁ θεός[72]); в законе же говорится об огне, ибо написано: «Бог наш — огонь истребляющий» (Втор. 4,24); у Иоанна сказано о свете: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1Ин. 1,5). Если мы воспримем это более просто, не измышляя ничего сверх речения, то впору нам говорить, что Бог есть тело; однако какие нелепости возникают, когда мы так говорим — дано знать

---

69 Лк. 19,10; Иез. 34,16.

70 Лк. 15,4.11.

71 О началах. I, 1.6.

72 Напомним, что одно из значений слова πνεῦμα — «воздух».

немногим. Ибо лишь немногие разобрались относительно природы тел, особенно упорядоченных разумом и промыслом, да и они считают, что в смысле рода промышляющее имеет ту же сущность, что и промышляемое, то есть оно совершенное, однако как и промышляемое. Желая, чтобы Бог был телом, они приняли нелепости, противоречащие их учению, потому что неспособны прямо взирать на следствия этого учения. Однако я говорю это, не имея в виду тех, кто утверждает пятую, помимо стихий, природу тел[73]. Если же всякое тело имеет материальную природу по своему понятию бескачественную, обратимую, инакую, во всех отношениях изменчивую и принимающую те качества, которые пожелал бы придать ей Демиург, то необходимо признать, что Бог, будучи материальным, является обратимым, инаким и изменчивым. И они не стыдятся утверждать, что, будучи телом, Бог тленен; тело же Его — пневматическое и эфироподобное, особенно что касается ведущего начала. И они говорят, что, будучи тленным, Он не уничтожается, поскольку нет того, что уничтожает его[74].

Если мы назовем Его телом, считая, что и из Писания следует, что Он есть некое тело — дух, огонь уничтожающий и свет, — то, не принимая необходимо вытекающее из этого, мы, не видя следствий, поведем себя непристойно, подобно глупцам, говорящим вопреки очевидному. Ведь всякий огонь, нуждаясь в пище, тленен, и всякий воздух, — если мы более просто будем понимать дух (πνεῦμα), — будучи телом, принимает, насколько это зависит от его природы, изменение в нечто более плотное. Так что в самую пору либо, помня об этих речениях, принять такие нелепости и хулу на Бога, либо осмотреться, как мы делали во многих других случаях, и подумать, что может обнаружиться из того, что Бог назван духом или огнем, или светом.

13.22 В первую очередь нужно сказать, что как обнаруживая применительно к Богу написанное о глазах, очах, ушах, руках, плечах,

---

[73] О началах. III, 6.6: «Церковная вера не признает, вслед за некоторыми греческими философами, помимо этого тела, состоящего из четырех элементов, еще другого, пятого тела, во всем иного и отличного от этого нашего тела».

[74] Судя по всему, речь идет о стоиках. Весь этот фрагмент, начиная со слов «ибо лишь немногие разобрались», приведен у Г. фон Арнима: Stoicorum veterum fragmenta / Coll. I. ab Arnim. Vol. II. — Leiden, 1964. 1054.

ногах, а еще и о крыльях[75], мы принимаем это аллегорически и, презирая людей, наделяющих Бога подобной формой, поступаем разумно, так и в отношении упомянутых имен мы должны сделать соответствующее. Во всяком случае это ясно из кажущегося нам более применительным именования: «Бог есть свет», как говорит Иоанн, и нет в Нем никакой тьмы. В самом деле, по мере наших сил рассмотрим более проницательно: как до́лжно мыслить Его светом? Бог двояко называется «светом»: телесно и духовно, именно последнее есть мыслимое и, как сказало бы Писание, невидимое, а греки назвали бы его бестелесным. Пример телесного, признанного теми, кто принимают историю, — речение: «Всем сынам Израиля в каждом месте их пребывания был свет» (Исх. 10,23); пример же мыслимого и духовного — в одном из речений двенадцати[76]: «Сейте себе в правду, пожинайте в плод жизни, светите себе светом гносиса» (Ос. 10,12[77]). Подобным образом и слово «темнота» говорится двояко. И вот пример сказанного более общеупотребительно: «И назвал Бог свет "днем", а темноту назвал "ночью"» (Быт. 1,5); а вот мыслимого: «Народ, сидящий во тьме...[78] и в тени смерти, — свет взошел для него» (Мф. 4,16).

13.23 Исходя из этого, стоит рассмотреть, что подобает нам думать о Боге, Который назван светом и в Котором нет никакой тьмы? Есть ли Бог свет, освещающий телесные очи, или умственные, и о каких говорит пророк: «Освети очи мои, да не усну я сном смертным» (Пс. 12,4)? Полагаю, каждому будет ясно, что мы не скажем, будто Бог выполняет дело солнца и оставляет другому освещать очи тех, кто не уснет смертным сном. Стало быть, Бог освещает ум тех, кого считает достойными Его освещения. Если же ум освещен, согласно сказанному: «Господь — свет мой» (Пс. 26,1), то необходимо нам признать сам свет как нечто мыслимое, невидимое и бестелесное в уме. Однако я также склоняюсь к тому[79], что Он, вероят-

---

[75] Пс. 5,6; 31,8; 115,2; 37,3; 70,18; 15,8; Исх. 15,6; Втор. 33,3; 11,2; Мф. 5,35; Деян. 7,49.

[76] Так называемые двенадцать «малых пророков».

[77] Цитата из *Септуагинты*.

[78] Текст испорчен, выпало несколько слов; ср. Мф. 4,16.

[79] Это и следующее предложение сильно испорчены и содержат ряд пропусков. Мы воспользовались одним из вариантов заполнения лакун, предложенным издателем.

но, есть и огонь истребляющий. Ибо считается, что телесный огонь есть истребитель, например, деревьев, сена, соломы[80]; если же он уничтожает дерево, сено и солому, то, пожалуй, наш Бог, названный огнем истребляющим, есть истребитель такой вот материи[81]. И в самом деле, Господу подобает истреблять все таковое и уничтожать худшее, и когда это происходит, я полагаю, имеют место страдания и несчастия, но не те, что возникают от телесного прикосновения, а те, что в ведущих началах, где и составляется постройка, достойная уничтожения.

Итак, Бог назван светом, будучи на основе телесного света понят как свет невидимый и бестелесный и называясь так благодаря способности освещать умственные очи. А огнем истребляющим Он назван, поскольку мыслится на основе телесного огня, истребляющего такую вот материю. Нечто подобное представляется мне и по поводу речения «Бог есть дух»: ведь поскольку ради обычной, чаще всего подразумеваемой жизни, наше дыхание втягивает то, что в большей мере телесно называется дуновением жизни, и мы животворимся этим воздухом[82], то, я думаю, отсюда взято то, что Бог, ведущий нас к истинной жизни, назван духом. Ведь Дух, как говорит Писание, животворит, и очевидно, что это животворение не обычное, но в большей мере божественное, а буква убивает и причиняет смерть, но не через отделение души от тела, а через отделение души от Бога, Самого Господа и Святого Духа.

13.24 Быть может, исходя из этого духа, мы бы лучше поняли речения: «Отнимешь дух их — умрут» и «Пошлешь дух Свой — будут воссозданы, и Ты обновишь лицо земли» (Пс. 103,29), если бы верили, что лишенный божественного духа становится земляным[83](χοϊκός), а сделавший себя годным к его принятию и получивший его будет воссоздан и, обновившись, спасется. И нечто такое, пожалуй, происходит, раз «Он вдохнул в лицо его ду-

---

80 1Кор. 3,12.

81 Здесь, говоря о «такой вот материи», Ориген имеет в виду, конечно, не сено и солому как таковые, но тот особый смысл, которым они наделены в соответствующем месте Писания (1Кор. 3,12): духовные постройки из такого материала не выдерживают проверки огнем.

82 Быт. 2,7.

83 1Кор. 15,47.

новение жизни, и стал человек душой живой» (Быт. 2,7), так что мы духовно понимаем это вдыхание, дуновение жизни и жизнь души. И так как упомянутая сила[84], найдя душу святого как бы подходящим жилищем, отдает саму себя, так сказать, пребыванию в ней, то до́лжно полагать, что именно в этом смысле написано: «Поселюсь среди них и буду ходить среди них, и буду для них Богом, а они будут народом моим» (Лев. 26,12).

Мы, конечно же, нуждаемся в великом совместном упражнении для того, чтобы, став совершенными и имея, согласно сказанному у апостола, приученные чувства, быть различающими доброе и злое[85], истинное и ложное, и созерцающими умно́е, дабы по мере возможного человеческой природе смогли более ревностно и достойно Бога осмыслить, каким образом Бог есть свет, огонь и дух. И в Третьей книге Царств Дух Господа, возникший пред Илией, нечто такое внушает о Боге: «И сказал: "Завтра выйди и встань напротив Господа на горе; и вот, пройдет Господь и ветер (πνεῦμα) великий и сильный, уничтожающий горы и сокрушающий скалы перед Господом, но не в ветре Господь (а у других мы нашли: «в ветре Господа»); после же ветра — сотрясение, но не в сотрясении Господь; а после сотрясения — огонь, и не в огне Господь; и после огня — звук небольшого ветерка"» (3Цар. 19,11). Из этого видно, в какой мере требуется наличие пламя постижения Господа, а теперь, пожалуй, не время излагать это.

Но кому подобало сказать нам, Кто есть Бог, как не Сыну? Ибо «никто не познал Отца, разве только Сын» (Мф. 11,27), чтобы и мы, когда Сын откроет это, узнали, каким образом Бог есть дух, и стремились поклоняться Богу в животворящем духе, а не в мертвящей букве, и чтить Его не в образах, тенях и подобиях[86], подобно ангелам, которые служат Богу не в подобиях и тенях небесного, но в умно́м и небесном, имея в Первосвященнике по чину Мелхиседека[87] наставника в служении ради спасения тех, кто нуждаются в мистической и неизреченной теории.

---

84 То есть сила обновлять и воссоздавать.

85 Евр. 5,14.

86 Евр. 8,5.

87 Евр. 5,6; Пс. 109,4.

13.25 Однако Гераклеон о речении «Бог есть дух» говорит: *ибо незапятнана, чиста и невидима Его божественная природа*. Но не знаю, сказав это, пояснил ли он нам, каким образом Бог есть дух? И считая, что он объясняет речение «поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине», он утверждает: *поклонение достойное Его — духовное, а не телесное; ведь они, будучи той же самой природы, что и Отец, являются духом — все те, кто поклоняются по истине, а не по заблуждению; так и апостол учит, называя такое богопочитание разумным служением*[88]. Однако спросим: разве не будет весьма непочтительным утверждать, что поклоняющиеся Богу в духе единосущны (ὁμοουσίους) нерожденной и всеблаженной природе, тогда как чуть раньше сам Гераклеон говорил о них как о падших, а именно, когда счел, что самаритянка, будучи духовной природы, чрезвычайно блудила[89]? Но они не видят, что все единосущное воспринимает свойства того, чему оно единосущно, и если духовная природа, будучи единосущна божественной, усвоила блуд, то небезопасно даже представить, насколько нечто нечестивое, безбожное и непочтительное вытекает из их учения о Боге[90].

Но мы повинуемся Спасителю, сказавшему: «Отец, пославший Меня, больше Меня» (Ин. 14,28) и потому не потерпевшему даже имени «благой» — когда Ему было предложено принять это властительное, истинное и совершенное имя[91], — но благодарно отнесшему его к Отцу и вместе с тем упрекнувшему того, кто желает чрезмерно славить Сына. И мы утверждаем, что Спаситель и Святой Дух превосходят все рожденное, причем не в сопоставлении, но в преизбыточествующем превосходстве. И Спаситель настолько, или даже более, опережаем Отцом, насколько Сам Он и Святой Дух опережают остальное, отнюдь не обыкновенное сущее. Ибо нужно ли говорить, сколь велика слава Того, Кто превосходит престолы, власти, начальства, силы и всякое имя, называемое не только в этом веке, но и в бу-

[88] Рим. 12,1.
[89] См. гл. 11 наст. книги.
[90] В этом предложении несколько лакун, приводим реконструкцию издателя.
[91] Мк. 10,18.

дущем[92], а сверх того — святых ангелов, духов и праведные души? И тем не менее, превосходя стольких вот и таких вот сущностью, старшинством, силой, божественностью (ибо Он есть живое Слово) и мудростью, Он никак не сопоставим с Отцом. Ибо Он — образ благости Отца и отблеск, но не Бога, а славы Его и вечного света Его, и дыхание, но не Отца, а силы Его, и чистое излияние всепобеждающей славы Его, и незамутненное зеркало энергии Его[93], в котором Павел, Петр и подобные им видят Бога, потому что Он сказал: «Видевший Меня — видел Отца, пославшего Меня» (Ин. 14,9).

«Говорит Ему женщина: "Знаю, что грядет Мессия, называемый Христос, и когда Он придет, то возвестит нам все"» (Ин. 4,25)

13.26 Стоит рассмотреть, почему самаритянка, не признающая ничего, кроме Пятикнижия Моисея, ожидает пришествия Христа, будто бы только в Законе провозглашаемого? Однако и впрямь подобает им надеяться на это пришествие, если иметь в виду благословение Иакова к Иуде, гласящее: «Иуда, да восхвалят тебя братья твои! Руки твои на хребте врагов твоих. Поклонятся тебе сыновья отца твоего», и чуть далее: «Не переведется правитель от Иуды и вождь от чресл его, покуда не наступит назначенное ему, и он — чаяние народов» (Быт. 49, 8–10). И из пророчеств Валаама могут они надеяться на то же самое, а именно: «Выйдет человек от семени его и будет властвовать над многими народами, и возвысится царство Гог, и умножится царство его. Господь вывел его из Египта, слава у него как у единорога; он пожрет толпы врагов своих и отнимет их тучность, и стрелами своими пронзит врага. Присев, он остановился, как лев или детеныш льва. Кто прогонит его? Благословенны благословляющие тебя и прокляты проклинающие тебя» (Числ. 24,7–9). И далее сам Валаам говорит: «Укажу им, но не теперь, прославлю, но не скоро. Взойдет звезда от Иакова, и встанет человек от Израиля; он сокрушит правителей Моава и разорит всех сыновей Сифа. И будет Едом наследием, и будет наследием Исав,

92 Еф. 1,21.
93 Прем. 7,25; Евр. 1,3.

враг его[94], а Израиль явил силу. Он воздвигнется от Иакова и уничтожит оставшееся от города» (Числ. 24,17–19).

Рассмотрим, может ли благословение Моисея к Иуде быть отнесено ко Христу, как, вероятно, это представляется самаритянам: «Услышь, Господи, голос Иуды и, быть может, Ты придешь к народу его. Обе руки его пусть защитят его, а Ты будь его защитником от врагов» (Втор. 33,7). И поскольку самаритяне с гордостью указывают на патриарха Иосифа, то, полагаю, некоторые сочтут, что и благословение Иакова к Иосифу, как и Моисеево, говорит о прибытии Христа. Желающий может взять речения из самого Писания. И Сам Спаситель, зная множество написанных Моисеем пророчеств о Христе, говорит иудеям: «Если бы вы верили Моисею, то верили бы и Мне, потому что он обо Мне писал» (Ин. 5,46).

Итак, в письменах Закона можно найти сколько угодно того, что образно и с намеком возводится к Помазаннику, а неприкрытого и очевидного я в настоящее время не вижу ничего, кроме уже указанного. Наконец, то, что семьдесят перевели как «Христос», у евреев называется «Мессия», а Акила перевел как «Помазанный» (Ἠλιμμένος).

13.27 Относительно слов «когда придет Он, возвестит нам все» должно быть рассмотрено, сказаны ли они самаритянкой на основе предания, или на основе Закона[95]? Во всяком случае, нужно знать, что как из среды иудеев вышел Иисус, не только говоривший, но и доказывавший, что Он — Христос, так и из среды самаритян вышел некий Досифей и утверждал, что он — напророченный Помазанник; и до сих пор есть досифляне, хранящие книги Досифея и рассказывающие кое-какие мифы о нем: дескать, он не вкусил смерти[96], но обретается где-то в жизни[97]. Это что касается данного речения.

Здесь, у источника Иакова, который он считает колодцем, инакомыслящий ум называет Христом Того, Кто, полагает он, есть совершенный разум, и говорит: «Когда Он придет, возвестит

---

[94] Быт. 36,1.

[95] Предание (ἡ παράδοσις), т. е. устная традиция, в отличие от написанного, или Писания, к которому относится и Закон.

[96] Мф. 16,28.

[97] *Ориген.* Против Цельса. I, 57.

нам все». А находящийся подле нее, ожидаемый и чаемый, отвечает: «Это Я, говорящий с тобой» (Ин. 4,26).

Однако взгляни, что утверждает Гераклеон, ибо он говорит, что *Церковь ожидала Помазанника и была уверена относительно Него, что только Он знает все.*

«Говорит ей Иисус: “Это Я, говорящий с тобой”. Тут пришли ученики Его и удивились, что Он говорит с женщиной, однако никто не сказал: “Что ищешь?” или “О чем говоришь с ней?”» (Ин. 4,26)

13.28 Следует выяснить, благовестил ли где-нибудь Помазанник о Самом Себе, и нужно сопоставить такие речения друг с другом, например: «Я есть свидетельствующий о Себе, и свидетельствует обо Мне пославший Меня Отец» (Ин. 8,18), а также: «Если бы вы верили Моисею, то верили бы и Мне, потому что он обо Мне писал» (Ин. 5,46); и нужно рассмотреть, есть ли нечто близкое этому в каком-нибудь из Евангелий? Что касается самого речения [98], то мы учимся отсюда, что Он кроток и смирен сердцем [99], ибо не презрел побеседовать о столь великом с женщиной, которая по причине сильной нужды оставила город [100] и стала водоносом. И ученики, видевшие величие божественности в Нем, подойдя, удивились, что столь великий беседует с женщиной, мы же, побуждаемые хвастовством и высокомерием, смотрим на простых людей сверху, забыв, что это сказано о каждом человеке: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1,26). И не вспомнив сотворившего во чреве [101], создавшего по отдельности сердца всех людей и вникающего во все дела их [102], мы не знаем, что Он — Бог смиренных, помощник умаленных, заступник немощных, защитник отчаявшихся и спаситель отверженных [103].

---

98 То есть беря это речение просто, не возводя его к духовному смыслу.

99 Мф. 11,29.

100 См. гл. 15 наст. книги, где содержится похожая мысль Гераклеона.

101 Иер. 1,5.

102 Пс. 32,15.

103 Иудифь 9,11.

Как бы посланницей к тем, кто в городе, пользуется Он этой женщиной, настолько воспламенив ее беседой, что, оставив свою воду, она отправилась в город и сказала людям: «Сюда, взгляните на человека, который сказал мне все, что я сделала, — не Он ли Помазанник?», и тогда «они вышли из города и пошли к Нему» (Ин. 4,28–30). И вот такой женщине не позднее, а уже тогда Слово открывает Себя достовернейшим образом, так что подошедшие ученики изумлены, что даже она, слабая и легковерная женщина, удостоена общения со Словом. Между тем ученики, уверенные в том, что хорошо все, что происходит от Слова, не порицают и не испытывают сомнений насчет беседы с самаритянкой и намерения относительно нее. Но, пожалуй, они поражены великой добротой Слова, сошедшей к униженной душе Сиона, подвизающейся на горе в Самарии; вот почему написано: «Удивились, что Он говорит с женщиной».

А Гераклеон по поводу слов «это Я, говорящий с тобой» утверждает, что *поскольку самаритянка была уверена насчет Помазанника, что, придя, Он действительно возвестит ей все, то Он говорит: «Знай, что Тот, Кого ты ждала, это Я, говорящий с тобой». И когда Он признался, что, будучи ожидаем, пришел, то «пришли к Нему ученики», ради которых Он пришел в Самарию*. Однако, как это Он пришел в Самарию ради учеников, которые и до того были с Ним?

«Тогда оставила женщина свой кувшин и отправилась в город, и говорит людям: “Сюда, взгляните на человека, который сказал мне все, что я сделала, — не Он ли Помазанник?”» (Ин. 4,28)

13.29 Думаю, что не просто так евангелист написал об оставлении кувшина, бросив который, женщина отправилась в город. Что касается буквы, то он показывает большое усердие самаритянки, оставившей кувшин и озабоченной не столько телесными и земными обязанностями, сколько пользой для многих, ибо, движимая человеколюбием, она пожелала благовестить согражданам о Помазаннике, свидетельствуя о Том, Кто сказал ей «все, что она сделала». Она призывает их взглянуть на человека, который речью превосходит человека, ведь то, что можно было увидеть в Нем глазами, было человеком. Нужно поэтому,

чтобы и мы, забыв телесное и оставив его, потрудились уделить другим часть той пользы, которую получили; к этому и призывает евангелист, написавший для тех, кто умеет читать, похвалу женщине.

До́лжно, однако, и анагогически рассмотреть, что представляет собой кувшин, который оставила самаритянка, некоторым образом воспринявшая слова Иисуса. Видимо, презрев вместилище воды (то есть учение), чрезмерно превознесенное насчет глубины[104], принадлежащее тем, с кем она прежде мыслила заодно, она оставляет его, получив в лучшее, чем этот кувшин, вместилище воду, уже возникшую в ней от источника «воды, скачущей в жизнь вечную» (Ин. 4,14). Ведь, будучи непричастна этой воде, разве она человеколюбиво возвестила бы согражданам о Христе, удивляясь, что Он объявил «все, что сделала»; сделала бы она это, если бы не получила через услышанное спасительной воды?

И Ревекка, держа на плечах кувшин, прежде, чем слуга Авраама закончил говорить в уме, вышла как прекрасная видом девушка[105], и поскольку она черпала не как самаритянка[106], то спустилась к источнику и наполняла кувшин, а когда она поднялась, ей навстречу вышел слуга Авраама и сказал: «Напои меня немного водою из кувшина твоего» (Быт. 24,17). Ведь так как он был слугой Авраама, то пожелал получить даже немного воды из кувшина Ревекки, и «поспешила Ревекка и опустила кувшин с плеч своих, и напоила его, покуда он не напился» (Быт. 24,18). Таким образом, поскольку кувшин Ревекки был достоин хвалы, то он не оставляется ею, кувшин же самаритянки, не будучи таковым, около шестого часа оставлен ею[107].

13.30 Итак, здесь женщина благовествует самаритянам о Помазаннике, а в конце Евангелий женщина, увидевшая Его прежде остальных, рассказывает апостолам о воскресении Спасителя[108]. Однако и этой самаритяне не воздают благодарность как возвестившей полноту веры, ибо говорят ей: «Уже не из-за тво-

---

[104] См. гл. 3 наст. книги.
[105] Быт. 24,15.
[106] См. гл. 6 наст. книги.
[107] Ин. 4,6.
[108] Ин. 20,18.

их слов верим, но сами слышали и знаем, что Он — воистину Спаситель мира» (Ин. 4,42), и той не верят как положившей начало прикосновения к Помазаннику, сказавшему ей: «Не касайся Меня» (Ин. 20,17), ведь должен был и Фома услышать: «Дай сюда палец свой и взгляни на руки Мои, дай руку свою и вложи в ребра Мои» (Ин. 20,27).

Все, что эта женщина сделала, — сожительствовала с пятью мужами, а после них сошлась с шестым, неистинным мужем, отказываясь от которого и оставляя кувшин, она почтительно останавливается у седьмого, дружелюбно помогая тем, кто, разделяя прежние ее мнения, населяют город — место обитания нездравых учений, такое же как и эта женщина; и для них она становится поводом выйти из города и прийти к Иисусу.

Весьма примечательно, что в дальнейшем самаритяне просят Иисуса, чтобы Он остался «у них» (Ин. 4,40), а не в городе, то есть явился в их ведущем начале. Ведь, пожалуй, невозможно, чтобы Он остановился в их городе, раз, поступая правильно, они вышли из города и пошли к Нему. А что нечто такое очевиднейшим образом открывается в анагогиях (повод к которым дает нам евангелист), должно быть решено из следующего. Прежде всего, написано: «Вышли из города и пошли к Нему» (Ин. 4,30) и чуть далее: «Многие из самаритян того города уверовали в Него из-за слов женщины, свидетельствовавшей, что Он сказал все, что она сделала; поэтому как пришли к Нему самаритяне, то просили Его остаться у них» (Ин. 4,39). Таким образом, вначале самаритяне отправились из города к Нему, затем они пришли к Нему, находящемуся еще у источника Иакова (ведь не показано, что Он двинулся оттуда), и «просили Его остаться у них»; и после этого не написано, что Он вошел в город, но: «оставался там два дня» (Ин. 4,40). Но и в дальнейшем не сказано: «Спустя два дня ушел из города», но: «И ушел оттуда» (Ин. 4,43), ибо, что касается духовного, все домостроительство помощи самаритянам свершилось у источника Иакова.

13.31 Гераклеон считает, что *кувшин есть устроение, вмещающее жизнь, и понятие той силы, что у Спасителя. Оставив этот кувшин у Него, то есть держа у Спасителя тот сосуд, в который она пришла получить живую воду, она вернулась в мир, призывом благовествуя приход Христа. Ведь через Дух*

и от Духа душа приводится к Спасителю. Но поразмысли: возможно ли, что этот самый кувшин, будучи во всех отношениях достоин хвалы, оставляется, ведь он говорит: «Оставила женщина кувшин свой» (Ин. 4,28)? И не добавляет, что оставила его у Спасителя. Но разве правдоподобно, чтобы оставив это устроение, вмещающее жизнь, и понятие той силы, что у Спасителя, и сосуд, в который она пришла получить живую воду, она отправляется в мир без всего этого, чтобы призывом благовествовать приход Христа? Почему после стольких слов пневматик не убежден окончательно насчет Помазанника, но спрашивает: «Не Он ли Помазанник?» (Ин. 4,29)?

Выражение *вышли из города* он толкует в смысле: *из прежнего их образа жизни, бывшего мирским; и в силу веры отправились к Спасителю.* Однако дóлжно у него спросить: *как* тогда Он оставался у них два дня? Но Гераклеон не увидел то, что мы предложили выше[109], а именно: не написано, что эти два дня Он провел в городе.

«Между тем ученики просили Его, говоря: "Равви, ешь"» (Ин. 4,31)

13.32 После наставления о напитке и поучения о различии вод было последовательным написать о пище. Действительно, самаритянка, у которой просят пить, среди сомнений своих будто бы ...[110] через просившего. Ведь она не могла дать достойный Иисуса напиток, хотя Он — поскольку, когда ее попросили, она подала — пожелал чрез это облагодетельствовать давшую пить. И уже подобало ... от самаритянки. А ученики ... отправившиеся в город, чтобы купить снедь[111], или найдя у инакомыслящих и впрямь подходящую пищу, то есть суждения годные[112] ... Ему: «Ешь». При этом они сочли подходящим для приема Им пищи время между уходом женщины в город и приходом к Нему самаритян, ведь ни при ком чужом они не предложили Ему пищу, поскольку самаритянка была бы справедливо

109 См. предыдущую главу.

110 Здесь и ниже текст сильно испорчен, встречается множество лакун.

111 Ин. 4,8.

112 Как и сам Ориген, избирательно подходивший к толкованиям Гераклеона и некоторые из них признававший здравыми.

поражена, если бы увидела учеников, желающих дать учителю нечто действительно питательное (или полагаемое таковым) из ее города. Но, пожалуй, также неподходяще, если бы они сказали: «Равви, ешь» в присутствии самаритян, которым нужно оставить собственный город. Вот почему превосходно добавлено: «Между тем ученики просили Его, говоря: “Равви, ешь”».

Стоит рассмотреть, почему они «просили Его», а не …[113], ведь так было бы написано: «Между тем ученики говорили Ему: “Равви, ешь”». Однако и просьба, чтобы Он ел, и мольба … нужда, пожалуй, обнаруживают нечто до исследования, а в ином случае и после такового. И взгляни, быть может, заботясь о том, чтобы Слово не … или чтобы посредством пищи Оно укрепилось, они и просят Его съесть найденное. Ведь ученики желают, чтобы Слово всегда питалось тем, что они находят, дабы, усиливаясь и становясь крепче и могущественнее, Оно еще дольше оставалось с теми, кто кормит Его, взаимно кормя предоставивших Ему пищу. Вот почему Он говорит, что стоит у двери и стучит, дабы, если кто откроет дверь, Он вошел к нему и пообедал с ним[114], так чтобы впоследствии тот, кто сумел накормить Его, сам был накормлен Словом, пообедавшим у человека.

Гераклеон же утверждает: *они хотели приобщиться к Нему посредством того, что купили и принесли из Самарии*. Но он говорит это, чтобы некую… пять глупых дев … от жениха[115]. Однако, думаю, стоит рассмотреть, как … имеется то же самое … говорят … глупые, недопущенные к жениху девы и выдвигающий обвинение против учеников, будто бы заснувших точно так же, как эти девы. Кроме того, несхожесть света и пищи, а также масла и снеди … порицать толкование, или же, если только он мог сделать рассуждение ясным, то, строя свое толкование, должен был сказать больше.

---

[113] Здесь опять лакуна, но смысл достаточно прозрачен: *почему они просили Его, а не просто сказали.*

[114] Откр. 3,20.

[115] Мф. 25,1; видимо, речь шла о некоей аналогии, посредством которой Гераклеон уподоблял учеников неразумным девам из соответствующей евангельской притчи.

«Он же сказал им: "У Меня есть пища, которой вы не знаете"» (Ин. 4,32)

13.33 Не имеющий недостатка не нуждается в пище, а нуждающийся в пище не является лишенным недостатка. И, очевидно, неверно, что вкушающий ест, не нуждаясь в пище, — напротив, он делает это, нуждаясь и прося ее. Тела, будучи воистину текучими по природе[116], питаются пищей, заполняющей место утекающего, но то, что лучше тел, питается бестелесными мыслями, словами и здравыми деяниями, не разрешаясь в небытие, если не будет питаться. Ведь и тела, не питаясь, не разрешаются в небытие, но они лишаются бытия тогда, когда природа, отличная от тел, не питается свойственной ей пищей[117]. И как нуждающиеся в пище тела кормятся вовсе не вне зависимости от качеств пищи, а то же самое количество пищи достает не всем, точно так же до́лжно думать в отношении лучшего, чем тела. Ведь и здесь одни нуждаются в большем, другие в меньшем количестве пищи, имея не равную вместительность. Но и не всем душам подходит то же самое качество мыслей и слов, питающих в созерцании, а также соответствующих им деяний. Ведь и овощ, и твердая пища не в одно и то же время насытят тех, кто нуждается в подкреплении с их помощью[118]. Только что родившиеся дети пусть пожелают, как говорит Петр, чистое словесное молоко[119], и точно так же другой кто-нибудь, если ему свойственно младенчество коринфян, которым Павел говорит: «Молоком я накормил вас, не пищей» (1Кор. 3,2). И пусть из-за неверия своего немощный ест овощи, чему учит Павел, говоря: «Тот, кто верит, ест все, а немощный ест овощи» (Рим. 14,2). Случается, однако, что «лучше угощение из овощей, сопровождаемое любовью и радушием, нежели когда телята от яслей, но вместе с враждой» (Притч. 15,7).

«Твердая же пища — для совершенных, имеющих чувства, навыком приученные к различению добра и зла» (Евр. 5,14). Но есть и некая ядовитая пища, о чем мы узнаем из Четвертой

---

116 Ср. *Климент Александрийский*. Строматы. III, 12, 86: «Мы не противоречим Писанию, говоря, что наши тела уничтожимы и по природе текучи».

117 Ср. кн. 2, гл. 13, где высказывается схожий взгляд на небытие.

118 Рим. 14,2; Евр. 5,12.

119 1Пет. 2,2.

Книги Царств, когда говорят Елисею: «Смерть в котле, человек Бога» (4Цар. 4,40). А для более неразумных душ есть, несомненно, некая похожая на траву духовная пища и иная — сено или мякина, что указывается речением: «Господь будет пасти меня, и ни в чем не будет у меня недостатка. Там, у пастбища Он поселил меня, при водах отдохновения Он вскормил меня» (Пс. 22,1). А Исайя говорит: «Лев как бык будет есть мякину» (Ис. 11,7). Однако и сено предоставляется в доме Ревекки скоту слуги Авраама[120]. Если же случится кто более разумный и потому духовный человек, то он ест духовный хлеб, как написано в псалмах: «Хлеб укрепляет сердце человека» (Пс. 103,15), и не иначе как человек рад духовному вину, ведь «вино веселит сердце человека» (Пс. 103,15). Нужно посредством разума подняться от бессловесных и людей к ангелам и тем, кто кормит их, ведь они не всегда оказываются не испытывающими нужды. В самом деле, «человек ел хлеб ангелов» (Пс. 77,25), однако же блажен Авраам, сумевший предоставить выпеченные пресные хлеба тем трем, что явились ему[121].

13.34 Однако дóлжно теперь обратиться к предлежащему слову о пище Христа, которой ученики тогда не знали, ибо истинно говорит Иисус: «У Меня есть пища, которой вы не знаете». Ведь то именно, что делал Иисус, творя волю Пославшего и верша дело Его[122] — этого ученики не знали. А чтобы речение «Я могу есть пищу, которой вы не знаете» стало более понятным, для этого тем, кто нуждается в молоке, а не твердой пище[123], коринфянам, накормленным молоком, а не едой[124], ввиду еще невозможности для них причаститься пищи, пусть и Павел скажет: «Я могу есть пищу, которой вы не знаете». И сильнейший всегда скажет более слабым и неспособным созерцать то же самое, что и лучшие: «Я могу есть пищу, которой вы не знаете».

Не будет неуместным сказать, что не только люди и ангелы нуждаются в духовной пище, но и Помазанник Бога, ибо и Он, так

---

120 Быт. 24,32.
121 Быт. 18,6.
122 Ин. 4,34.
123 Евр. 5,12.
124 1Кор. 3,2.

сказать, всегда обустраивается Отцом, единственным не имеющим нужды и самодостаточным Самим по Себе.

Многие, наставленные учениками Иисуса, принимают пищу от них, получивших повеление раздать ее толпе[125], ученики же Иисуса — от Самого Иисуса и разве только иногда от святых ангелов, а Сын Бога принимает пищу только от Отца и без чьего-либо посредства. Также не будет неуместным утверждать, что и Святой Дух получает пищу, и до́лжно отыскать в Писании речение, подсказывающее нам это. А та пища, что на большом обеде, есть полное таинство призывания и избрания, ведь говорится: «Приготовил человек большой обед и ко времени обеда послал пригласить званых» (Лк. 14,16). До́лжно, конечно, собрать в Евангелиях притчи о застольях. Но и у Исайи есть провозвестия о еде и питье: «Вот, слуги Мои будут есть, а вы будете голодать; вот, слуги Мои будут пить, а вы — жаждать» (Ис. 65,13). А еще, конечно, в книге Бытия Бог поместил человека в сад неги, дав ему установления одно есть, а другое нет[126]. И, пожалуй, человек оставался бы бессмертным, если бы ел пищу от всякого дерева в раю, но не ел бы от дерева познания добра и зла. Также рассмотрим в двадцать первом псалме сказанное о поклоняющихся вследствие того, что едят: «Ели и поклонялись все тучные земли» (Пс. 21,30), потому что «Господь не уморит голодом душу праведную» (Притч. 10,3); но когда появятся неправедные, Он нашлет «голод на землю, — не голод хлеба и не жажду воды, но голод слышания слова Господа» (Ам. 8,11). Так что насколько мы преуспеваем, настолько лучше и больше будем есть, покуда, пожалуй, не сподобимся есть ту самую пищу, что и Сын Бога — пищу, которую в настоящем ученики не знают. Гераклеон же по поводу этого речения ничего не сказал.

«Тогда говорили ученики меж собой: “Не принес ли кто Ему есть?”» (Ин. 4,33)

13.35 Хотя Гераклеон полагает, что *ученики говорят это плотски, мысля все еще приниженно и уподобляясь самаритянке, ска-*

[125] Лк. 9,16.

[126] Быт. 2,8.

завшей: «Нет у тебя черпака, а колодец глубок» (Ин. 4,11), стоит и нам заметить, что, быть может, видя нечто божественное, ученики говорят друг другу: «Не принес ли кто Ему есть?» Ибо они, наверное, думали, что некая ангельская сила принесла Ему есть, и, соответственно, были тем самым научены, что есть нечто величественное в том, чтобы есть пищу, которую Он имел и которая заключается в том, чтобы творить «волю пославшего» Его «и свершить дело Его».

«Говорит им Иисус: "Моя пища в том, чтобы сотворить волю пославшего Меня и свершить дело Его"» (Ин. 4,34)

13.36 Пища, подобающая Сыну Бога — это когда Он становится творцом воли Отца, творя в Себе именно ту волю, что была и в Отце, так что воля Бога присутствует в воле Сына и воля Сына становится неотличимой от воли Отца, дабы было уже не две, но единая воля. Именно эта единая воля была причиной слов Сына: «Я и Отец будем одно» (Ин. 10,30), и в силу этой воли увидевший Его увидел Самого Сына, а также пославшего Его[127]. Более пристойно, когда мы таким образом понимаем, что воля Отца творится Сыном и что от этой воли[128] правильно возникло то, что вне волящего, нежели когда, не усердствуя особо над имеющим касательство к этой воле, мы считаем, что исполнение воли пославшего заключается в свершении чего-то внешнего. Ведь оно — я говорю о внешнем волящему, произошедшем без упомянутой воли[129], — не есть полная воля Отца, а вся воля Отца — это произошедшее от Сына, когда воля Бога, возникнув в Сыне, творит именно то, чего желает воля Бога. И только Сын, вмещая Отца, творит полную волю, почему и есть образ Его[130]. Относительно же Святого Духа необходимо рассмотрение, но прочее святое не сотворит ничего вопреки воле Бога, а все, что сотворит, сотворит по воле Бога, не достигая, однако же, отображе-

---

[127] Ин. 12,45.

[128] То есть воли Отца, воспроизведенной в Сыне.

[129] См. пред. примечание. Речь здесь идет не о чем-то возникшем вопреки воле Бога, имеется в виду любой случай, когда воля Бога не может быть усвоенной полностью, т. е. случай любого существа, кроме Сына.

[130] 2Кор. 4,4.

ния полной воли. Во всяком случае, одно святое по сравнению с другим или величественнее, или больше, или отчетливее, чем другое, воспримет от Отца волю, но, опять же, рядом с ним появится нечто другое, вмещающее ее лучше. А всю и полную волю Бога сотворит сказавший: «Моя пища в том, чтобы сотворить волю пославшего Меня». Действительно, после этого Он говорит благодарно о Боге: «Не может Сын от Себя творить ничего, если не увидит, что Отец творит это, ибо если Отец творит, то и Сын творит так же. Отец любит Сына и все показывает Ему, что Сам творит» (Ин. 5,19). Пожалуй, вследствие этого Он есть образ Бога невидимого[131], воля в Нем — образ первейшей воли, божественность в Нем — образ истинной божественности, и, будучи образом благости Отца[132], Он говорит: «Что ты называешь Меня благим?» (Мк. 10,18).

И эта воля есть особая пища Сына Его, благодаря которой есть то, что есть. Что эта воля имеет отношение к некоему порядку — показывает приводимое речение, когда вторым после исполнения воли называет свершение дела Бога.

13.37 Далее нужно рассмотреть и это, дабы мы знали, что представляет собой речение «свершить дело Его». Итак, кто-нибудь попросту скажет, что это — порученное дело, то есть дело поручившего, как если бы, пользуясь примерами, мы сказали, что строящие дома или возделывающие землю говорят, что в деятельности, ради которой их брали, они вершат дело того, кто взял их на работу. Но другой кто-нибудь скажет, что поскольку дело Бога свершается (τελειοῦται) Помазанником, очевидно, что до свершения оно было несовершенным (ἀτελές). Как же оно было несовершенным, будучи делом Бога? И почему дело Бога свершается Тем, Кто сказал: «Отец, пославший Меня, больше Меня» (Ин. 14,28)? Ведь свершение дела было исполнением чего-то разумного, ибо Слово, ставшее плотью, для того пришло, чтобы несовершенное сущее сделать совершенным. И тогда, было ли сотворено некое несовершенное дело, а Спаситель посылается свершить неполное? Но разве не нелепо, когда Отец — творец несовершенного, а Сын свершает то, что создано несовершенным?

131 Кол. 1,15.

132 Прем. 7,26.

Я полагаю, что во всем этом лежит некое глубокое таинство. Ведь во время помещения в рай разумное не было, пожалуй, во всех отношениях несовершенным. Ибо разве поместил бы Бог во всех отношениях несовершенное в рай, чтобы возделывать его и охранять[133]? Способного возделывать «древо жизни» и все то, что Бог насадил и затем произрастил[134], неразумно, пожалуй, называть несовершенным. Быть может, поэтому, будучи совершенным, он из-за непослушания стал каким-то образом несовершенным и нуждался в Том, Кто восполнит его ущербность, почему и был послан Спаситель: во-первых, чтобы исполнить волю пославшего Его, став и тут работником Его, во-вторых, чтобы свершить дело Бога, дабы каждый усовершенствованный посредством твердой пищи стал своим, а посредством мудрости уразумел. «Твердая пища — пища совершенных, имеющих чувства, навыком приученные к различению добра и зла» (Евр. 5,14). А сообщающий мудрость говорит: «Мудрость же мы сообщаем среди совершенных» (1Кор. 2,6). И когда каждый из нас, являясь делом Бога, будет усовершенствован Иисусом, тогда скажет: «Прекрасную борьбу я выдержал, бег свершил, веру сохранил; назначен мне, наконец, венец праведности» (2Тим. 4,7).

Однако не только человек отпал от совершенства к несовершенному, но и «сыны Бога, увидевшие, что прекрасны дочери человеческие и взявшие себе каждый, кого он выбрал из всех» (Быт. 6,2), да и вообще все, оставившие «собственный дом» (Иуд. 6) и не сохранившие собственного начала. Под «началом» (ἀρχήν) я разумею не нечто сопоставимое с властью, а противоположное концу и принадлежащее более раннему, дабы как у человека начало бытия было в раю, а конец — вследствие проступка — в аду или в каком-нибудь подобном месте, так и у каждого из отпавших началом было некое данное ему жилище.

Впрочем, Иисус, свершая дело Бога, — я имею в виду все разумное, а не только человека, — вершит его тем же самым способом: более счастливые, повинующиеся разуму (λόγῳ) и не нуждающиеся в чем-то тягостном, совершенствуются одним только Сло-

---

[133] Быт. 2,15.

[134] Быт. 2,8.

вом (τῷ λόγῳ), другие же, неповинующиеся разуму, нуждаются в страданиях, чтобы после тягостей, побуждаемые разумными основаниями (λόγοις), быть однажды усовершенствованными ими.

Между тем и то, и другое есть единая собственная пища Иисуса — исполнение воли пославшего Его и свершение дела Отца.

13.38 Однако Гераклеон утверждает, что словами: *«Моя пища в том, чтобы сотворить волю пославшего Меня» — Спаситель сообщает ученикам, что было нечто, что Он совместно с женщиной искал, считая волю Отца своей пищей. Ибо эта воля была для Него и пищей, и отдохновением, и силой. Воля же Отца,* — счел Гераклеон, — *заключается в том, чтобы люди знали Отца и были спасены; это и было делом Спасителя, ради которого Он был послан в Самарию, то есть в мир. Таким образом, саму пищу Иисуса* он понял *как совместное с самаритянкой разыскание*[135]. Я полагаю, при любом рассмотрении ясно, что думать так и унизительно, и насильственно. Почему воля Отца есть пища Спасителя — отчетливо он не показал. И почему воля Отца есть отдохновение? Ведь в другом месте Господь говорит так, как будто отеческая воля вовсе не отдых для Него: «Отец, если возможно, пусть эта чаша минует Меня; впрочем, не то, что Я хочу, но что хочешь Ты» (Мк. 14,36)[136]. И откуда взялось, что воля Бога есть сила Спасителя?

«Не говорите ли вы, что еще четыре месяца и наступит жатва? И вот, Я говорю вам: поднимите глаза ваши и взгляните на места, что уже белы к жатве» (Ин. 4,35)

13.39 Дóлжно оспорить понимание тех, кто считают, что речение: «Не говорите ли вы, что еще четыре месяца и наступит жатва?» — сказано в большей мере просто и телесно, дабы они убедились, что Спаситель часто говорил нечто духовное, обнаженное от чувственного и телесного. Ведь если время, когда Иисус сказал это, было за четыре месяца до жатвы, то очевидно, что была

[135] ἡ συζήτησις — «совместный поиск (исследование)», напомним, что чуть ранее ученики, увидев Иисуса, беседующего с женщиной, спросили: «Что ищешь?» (Ин. 4,27).

[136] Мф. 26,39.

зима. Действительно, жатва в Иудее начинается приблизительно в тот месяц, что у евреев называется «нисан»[137], когда празднуется Пасха и они иногда делают опресноки из нового хлеба. Но допустим, что жатва бывает в течение не этого месяца, а следующего за ним, называемого у них «Иар» (Ἰάρ). Таким образом, время за четыре месяца до этого момента было расцветом зимы. Поэтому, если мы покажем, что время, когда Он говорил это, было приблизительно временем жатвы — или самая пора ее, или что-то около завершения, — то предлежащее станет для нас очевидным.

До́лжно заметить, что после случившегося в Кане Галилейской домостроительства, когда вода превратилась в вино[138], говорится, что Господь «сошел в Капернаум, Сам и мать Его, братья и ученики», где «оставался несколько дней». И «близилась Пасха иудейская, и Иисус взошел в Иерусалим», а когда «обнаружил в храме торгующих быками, овцами и голубями», то, как написано далее, «сделав плеть из веревок, выгнал из храма всех» (Ин. 2,12–15). Сказав кое-что Никодиму[139], после этого отправился Сам «и ученики Его в землю Иудейскую, и там оставался с ними и крестил» (Ин. 3,22). Сколько же времени мы положим на Его пребывание в Иудее, когда Он крестил после Пасхи? Ведь прямо об этом не написано. Затем обнаруживается, что вследствие знания фарисеями того, «что Иисус имеет и крестит больше учеников, чем Иоанн», Он оставляет «Иудею» и «отправляется» в Галилею; тогда «до́лжно было Ему пройти через Самарию» (Ин. 4,1–4), и, будучи у источника Иакова, Он произносит: «Не говорите ли вы, что еще четыре месяца и наступит жатва?» И если кто-нибудь предположит, что после Пасхи Иисус провел в Иудее много месяцев, крестя вместе с учениками Своими, так что уже наступило время, которое за четыре месяца до жатвы, то до́лжно предъявить ему, что, побыв у самаритян два дня, после этого Он отправился в Галилею[140], и написано (как будто только что перед этим была Пасха и все, что Он сделал в Иерусалиме), что «когда Он пришел в Галилею, приняли Его галилея-

[137] *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. III, 10, 5.
[138] Ин. 2,1.
[139] Ин. 3,1–21.
[140] Ин. 4,43.

не, видев все, что Он сотворил на празднике в Иерусалиме, ибо и они ходили на праздник» (Ин. 4,45).

Однако кто-нибудь, вероятно, скажет против этого, что ничто не препятствует тому, чтобы, проведя много времени в Иудее, Он направился в Галилею, пришел к источнику Иакова и тогда сказал: «Еще четыре месяца до жатвы», и нисколько не странно, что галилеяне, вследствие свершенного Им в Иерусалиме за восемь меяцев до этого, приняли Его. До́лжно ответить им, что, прибыв в Галилею, «отправился Он в Кану Галилейскую», где ранее претворил «воду в вино», и здесь, в Капернауме, Он вылечил заболевшего сына одного властителя, сказав отцу его: «Сын твой жив» (Ин. 4,50), а «после этого был праздник иудейский, и Иисус взошел в Иерусалим» (Ин. 5,1), где вылечил паралитика, болевшего тридцать восемь лет[141]. И если этот праздник был Пасхой (ведь не прилагается имя его), тогда сжимается последовательность истории, тем более что спустя немногое прибавляется: «Близился иудейский праздник кущей» (Ин. 7,2)[142].

13.40 Ввиду этих изысканий тому, кто глубже всматривается в замысел Писания, еще более подобает выяснить, что подразумевая, Иисус сказал ученикам: «Не говорите ли вы, что еще четыре месяца и наступит жатва? И вот, Я говорю вам: поднимите глаза ваши и взгляните на места, что уже белы к жатве». И как мы рассуждали касательно самаритянки, исследуя то, что относится к водам[143], точно так поступим и здесь. Ведь кто не согласится, что речение «поднимите глаза ваши и взгляните на места, что уже белы к жатве» духовно и, более того, духовно и лишено чувственного[144]? Отсюда, пожалуй, следует, что жатву, о которой ученики говорят, что она будет через четыре месяца, можно — что касается их предположения — сравнить с жатвой, указываемой Иисусом.

---

141 Ин. 5,5–9.

142 Так называемый Суккот, приходившийся на осень; видимо, Ориген считает, что упоминаемый в Ин.5,1 праздник и был праздником кущей. Иоанн Златоуст в «Беседах на Евангелие от Иоанна» (Беседа 36) полагает, что это был праздник Пятидесятницы, или Шавуот, празднуемый на пятидесятый день после иудейской Пасхи.

143 В начале данной книги.

144 То есть в отличие от других речений, имеющих телесный и духовный смысл, это имеет только духовный.

Мы полагаем, нечто такое есть в том, что ученики говорят: «Еще четыре месяца и наступит жатва». Большинство учеников Слова, размышляя о другой, сравнительно с теперешней, жизни, считали, что истина недостижима для человеческой природы; отказываясь в настоящем от разрешения искомого, они полагают, что истина будет постигнута после сродства с четырьмя из стихий[145], когда они переступят его. Таким образом, согласно речи Господа, ученики говорят о жатве, которая есть совокупность собранных дел истины, что появится вслед за настоящей тетрадой. А слово «месяцы» взято в соответствии с телесным смыслом жатвы. Ведь нельзя было сказать: «не говорите ли вы, что еще четыре дня и наступит жатва» или «еще четыре года и наступит жатва». Особенно если Слово хочет спрятаться от тех многих, что в большей мере телесны, скрывая от них мистическое и являя более простое, дабы считалось, что возвещаемые Спасителем речи ясны. Или, быть может, предположение учеников, говорящих: «Еще четыре месяца и наступит жатва», таково: есть четыре сферы четырех стихий, лежащие ниже природы эфира; в середине и ниже всех — сфера земли, вокруг нее — сфера воды, третья — сфера воздуха, а четвертая — сфера огня, за которой идет сфера луны и так далее. Посмотрим же: возможно, ученики полагают, что достигнувшие более чистой сущности отныне готовы овладеть истиной, а именно, когда кто-нибудь перешагнет сферу огня, не будучи уничтожен грехом, то есть материей всего, что находится в местах, которые до …[146] области эфира. Однако, обличая такое предположение как нездравое, ставшее плотью Слово произносит: «Не говорите ли вы, что еще четыре месяца и наступит жатва? И вот, Я говорю вам: поднимите глаза ваши и взгляните на места, что уже белы к жатве». И нам кажется безрассудством не понимать, что всюду здесь Он говорит об одной только жатве, а ведь, согласно воспринявшим это более грубо, Он и в самом деле упрекнет учеников, считающих, как думают эти, что через четыре месяца наступит жатва, тогда как выше мы доказали, что через четыре месяца вообще никак не может быть жатвы. Тем более что Он, поправляя пред-

---

[145] Речь идет о четырех материальных началах.

[146] Здесь в тексте небольшая лакуна.

положение учеников, как бы говорит: «Не утверждаете ли вы вот это? Я же вам говорю вот что». Кроме того, разве не странно, что речение «поднимите глаза ваши» очевидным образом произносится совершенно иносказательно, как и «взгляните на места, что уже белы к жатве», а вот речение …[147], то есть «не говорите ли вы, что еще четыре месяца и наступит жатва» понимается не иносказательно?

13.41 Однако Гераклеон отнесся к этому речению подобно многим, не зная, что оно возводится[148]. Действительно, он утверждает, что *Иисус говорит о жатве плодов, до которой еще четыре месяца, но жатва, которую Он Сам подразумевал, уже наступила*. И я не знаю, *как он решил, что это — жатва, касающаяся души верующих, говоря: есть уже созревшие и готовые к жатве, пригодные к собиранию в кладовую*[149]*, то есть к отдохновению благодаря вере, насколько они в самом деле готовы. Ибо не все таковы, но одни уже были готовы, другие — должны были, третьим предстоит, а четвертые засеиваются теперь*[150]. Вот что он сказал. Однако не знаю, может ли он показать, каким образом ученики, подняв глаза, могут увидеть души уже пригодные, как он считает, к собиранию в кладовую. И как в отношении душ может быть истинным речение «один сеет, другой жнет» (Ин. 4,37), а также «Я послал вас жать то, над чем вы не трудились» (Ин. 4,38)? Каким образом речение «другие трудились, а вы вошли в труд их» (Ин. 4,38) может быть воспринято в отношении души? Поэтому мы объясняем это как жатву плода, собранного в жизнь вечную[151], то есть как совершенство разума, присутствующего в нас сперматически[152] в виде понятий и ставшего совершенным в основном благодаря возделыванию. А каким образом одним сеется, а другим пожинается — мы рассмотрим в дальнейшем.

---

[147] Лакуна в тексте.

[148] То есть возводится к духовному смыслу.

[149] Мф. 13,30.

[150] Напомним, что, согласно Валентину, в души избранных посеяно духовное семя, залог их спасения в будущем.

[151] Ин. 4,36.

[152] То есть вложенного как семена. Здесь вспоминается «семенной логос» стоиков.

«И вот, Я говорю вам: поднимите глаза ваши и взгляните на места, что уже белы к жатве» (Ин. 4,35)

13.42 Речение «поднимите глаза ваши» встречается во многих местах Писания, ибо божественное Слово побуждает нас возвысить и приподнять образ мыслей, а также обратить ввысь проницательность, обретающуюся где-то внизу, склонившуюся и вообще не умеющую выпрямиться[153]. Так, к примеру, у Исайи: «Поднимите ввысь глаза ваши и посмотрите: кто сотворил все это?» (Ис. 40,26); и Спаситель, когда намеревается рассказать собравшимся на равнине о блаженстве, подняв глаза Свои к ученикам, говорит, что «блаженны» такие-то и такие[154], ибо ни один из истинных учеников Иисуса не находится внизу, как и ни один из покоящихся на груди у Авраама. В самом деле, пребывающий в муках богач, подняв глаза, видит Авраама и Лазаря у него на груди[155]. Помимо этого, «согнувшаяся и вообще не умеющая выпрямиться» (Лк. 13,11) была выпрямлена Иисусом, Который отставил ее согнутость и неумение выпрямиться, дабы она подняла глаза. Однако никто пребывающий в страстях, припаянный к плоти или замешанный в материальном не соблюл названной заповеди: «Поднимите глаза ваши» — вот почему такой не увидит мест́а, когда они будут «уже белы к жатве». Наконец, никто из делающих дела плоти[156] также не поднял глаза.

Места, «что уже белы к жатве», появляются тогда, когда приходит Слово Бога, проясняя и освещая все места Писания, сбывающиеся в пришествие Его. И, пожалуй, все чувственное, вплоть до самого неба и того, что в нем, суть места, что уже белы и готовы к жатве для поднявших глаза, ибо суть каждого отчетливо представляется теми, кто приобрел (благодаря преображению в тот же образ от славы к славе[157]) подобие глаз, увидевших, в каком смысле было хорошим все возникшее. Ведь речение «увидел Бог», сказывающееся о каждом тварном, «что оно хо-

[153] Лк. 13,11.

[154] Лк. 6,20.

[155] Лк. 16,23.

[156] Гал. 5,19.

[157] 2Кор. 3,18: «Мы же, видя как бы в зеркале славу Господа, преображаемся в тот же образ от славы к славе».

рошо»[158], означает, что Бог всматривался в суть каждого и увидел, как все тварное хорошо по той сути, сообразно которой возникло. А если кто иначе воспринимает слова «увидел Бог, что хорошо», пусть объяснит, как в применении к речению «да изведут воды пресмыкающихся живой души и крылатых, летящих над землей по твердыне небесной» (Быт. 1,20) сохранить это — «увидел Бог, что хорошо», особенно если «сотворил Бог великих чудищ морских» (Быт. 1,21). Однако суть[159] каждого из них есть видимое Богом «хорошее». То же самое нужно сказать относительно речения: «Да изведет земля душу живую по роду: четвероногих, пресмыкающихся и земных зверей по роду» (Быт. 1,24), к которым также прилагается: «Увидел Бог, что хорошо» (Быт. 1,25). Ибо разве есть в зверях и пресмыкающихся что-либо «хорошее» помимо того, что хорошо по сути?

Все это сказано нами по поводу речения: «Поднимите глаза ваши и взгляните на места, что уже белы к жатве», ибо пребывающее с учениками Слово побуждает слушателей возвести глаза и к Писанию, и к сути, обретающейся в каждом сущем, дабы повсюду увидеть белизну и ясность света истины, ведь, согласно Соломону, «все явно для понимающих и верно для желающих получить знание» (Притч. 8,9).

«Жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную, дабы сеющий и жнущий вместе возрадовались» (Ин. 4,36)

13.43 В Писании часто и по-разному говорится о жатве, и я считаю, что необходимо иметь представление, в каких случаях она упоминается, чтобы, исследовав значения, мы, по возможности, смогли увидеть среди множества причин ту, из-за которой теперь употребляется это выражение. Итак, заметим, что у Матфея, когда «ученики пришли к Господу, говоря: “Разъясни нам притчу о плевелах полевых”» (Мф. 13,36), вслед за другим идет объяснение Господа, гласящее: «Жатва — это кончина века, а жнецы — ангелы» (Мф. 13,39). Но и в другом месте, имея в виду

---

158 Быт 1,10.

159 Везде в этой главе словом «суть» (т. е. смысл) мы передаем оригинальное λόγος, и, конечно, Ориген имеет в виду присутствие Слова во всем тварном, поскольку «все через Него произошло» (Ин. 1,3).

множество верующих, нуждающихся в наставлении, которое разъяснит им, во что они верят, Спаситель наш говорит: «Велика жатва, а работников мало, так просите же Господа жатвы, чтобы послал работников на жатву Свою» (Мф. 9,37). Помимо этого, апостол называет севом благодеяния людей, свершаемые в этой жизни, или их проступки, а жатвой — вытекающие отсюда успехи или наказания, назначаемые по заслугам, и говорит следующим образом: «Что человек посеет, то и пожнет: сеющий для плоти пожнет от плоти пагубу, а сеющий для духа пожнет от духа жизнь вечную» (Гал. 6,7). Я полагаю, приблизительно в этом же значении говорил в Псалмах пророчествующий: «Сеющие в слезах пожнут в радости. Отправляясь, они шли и плакали, неся семена свои, возвращаясь же, они идут и радуются, неся снопы свои» (Пс. 125,5). Однако это имя часто прилагается и в обычном смысле, например, в Книге Руфи: «Они пришли в Вифлеем в начале жатвы ячменя» (Руфь 1,22).

Так как в настоящем выявлено уже пять значений, становится ясно, что в данном случае сказалось не то, которое обнаруживается в обычном словоупотреблении, и не то, которое связано с кончиной, ведь речение «жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную» ни в обычном смысле, ни в отношении ангелов-жнецов не понять как разумное основание, побуждающее в данном случае к жатве. Однако речение «жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную» нельзя понять и в смысле речения «сеющий для плоти пожнет от плоти пагубу, а сеющий для духа пожнет от духа жизнь вечную». Ведь, согласно словам апостола, сеющий — это тот же самый, что и жнущий, будь то сеющий для плоти или для духа и потому собирающий пагубу или жизнь вечную; согласно же настоящему речению, один сеет, а другой жнет[160]. Подобно этому, один и тот же сеет и жнет в представленном нами стихе из Псалмов, отличающемся от апостольского большей таинственностью и неизреченностью. Ведь апостольское высказывается более просто, без объяснения, откуда берется различная природа семян; а в псалме, как мне кажется, показывается путь вниз более благородных душ, приходящих в эту жизнь вместе со спасительными семена-

[160] Ин. 4,37.

ми и присутствующих здесь как бы неохотно, со стоном, обратно же восходящих в радости, поскольку возделали, взрастили и умножили семена, с которыми пришли. А в предстоящем речении говорится, что «один сеет, а другой жнет».

13.44 Но скажет Гераклеон (а пожалуй, и какой-нибудь экклесиастик, согласный с ним в отношении данного понимания), что сказанное здесь близко по значению словам «велика жатва, а работников мало», а именно: дескать, есть уже готовые к жатве и пригодные к собиранию в кладовую, то есть к отдохновению благодаря вере[161], готовые также к спасению и восприятию Слова. Однако, согласно Гераклеону, так происходит в силу их устроенности и природы, согласно же экклесиастику — в силу некой готовности ведущего начала к свершению, то есть к жатве.

Тем, кто так понимают, нужно сказать: желают ли они принять, что и до пришествия Спасителя нашего могла быть жатва, подобная той, что вот так ожидалась бы со времен евангельской проповеди? Действительно, если из громадности жатвы следует, что многие уверовали, — хотя таких работников, как апостолы, мало сравнительно с множеством принявших Слово, — то из речения «взгляните на места, что уже белы к жатве» следует, что или никто не уверовал до телесного пришествия Спасителя нашего, а также не было ни одного работника над верующими (однако нелепее всего говорить, что Авраам, Моисей и пророки не занимали места ни работников, ни жатвы), или, поскольку и прежде были работники и жатва, то нисколько не покажется необычным требование Спасителя поднять глаза, чтобы увидеть места «что уже белы к жатве». Из этого некоторым образом может быть уяснено, что ничто из рассмотренного не есть означенное здесь словом «жатва». Но нельзя здесь приноровить и то, что отмечено апостолом в другом месте, когда он говорит: «Сеющий скупо и пожнет скупо, а сеющий щедро и пожнет щедро» (2Кор. 9,6).

13.45 Рассмотрим поэтому седьмое значение, соответствующее тому, что мы выше представили по поводу речений: «Не говорите ли вы, что еще четыре месяца и поспеет жатва?» и «И вот, Я говорю вам: поднимите глаза ваши и взгляните на места, что уже белы

161 См. выше, гл. 41.

к жатве». Действительно, жатва была понята нами как ясное рассуждение, объясняющее Писание, или показывающее, каким образом все, что сотворил Бог, весьма хорошо[162]. Для жнущего есть два последствия такой жатвы: во-первых, он получает награду, во-вторых, собирает плод в жизнь вечную[163]. И я считаю, что слова «получает награду» сказаны по причине того, что будет иметь место вслед за такими обетованиями, согласно написанному: «Вот, идет Господь, и награда Его в руке Его, и Он воздаст каждому по делам его» (Откр. 22,12[164]). Слова же «собирает плод в жизнь вечную» сказаны по причине пользы от самой теории, тотчас, в силу естественного порядка вещей, приобретаемой умом и разумным началом и являющейся чем-то исключительным и не связанным с другими, помимо этого, обетованиями. Слова «собирает плод в жизнь вечную» обнаруживают некое наслаждение ведущего начала, как мы показали это в третьей книге «Стромат»[165], объясняя речение «Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе» (Мф. 6,4).

13.46 Гераклеон полагает, что *речение «жнущий получает награду» сказано постольку,* поскольку, говорит он, *Спаситель называет жнецом Самого Себя. И награда Господа нашего есть спасение и восстановление (αποκατάστασιν) пожинаемых, свершаемые во время Его у них остановки. А речение «и собирает плод в жизнь вечную» сказано или потому, что собранное есть плод вечной жизни, или потому, что оно само и есть вечная жизнь.* Однако я считаю, что его толкование попросту насильственно, ибо, утверждая, что Спаситель получает награду, он сводит воедино награду и собирание плода, в то время как Писание открыто выставило их как два дела, насчет чего мы уже дали объяснение[166].

Если, таким образом, нами достигнуто понимание того, что означает поднятие апостольских глаз и зрелище мест, уже побелевших

---

162 См. гл. 42 наст. книги.

163 Ин. 4,36.

164 Ис. 40,10; Пс. 61,13.

165 См. у Евсевия Кесарийского в «Церковной истории» (VI, 24, 3): «И книгу "О началах" он написал до переселения из Александрии, как и другую, под заглавием "Строматы", в десяти томах». Это сочинение Оригена до нас не дошло.

166 В предыдущей главе.

к жатве, то до́лжно теперь соответственно этому исследовать, что означает речение: «Дабы сеющий и жнущий вместе возрадовались» (Ин. 4, 36). Думаю, что среди множества знаний, во всяком искусстве и науке сеет тот, кто обнаруживает начала, другие же, перенимая эти начала, разрабатывая их и передавая найденное третьим, становятся — в силу обнаруженного ими — источниками, от которых получили те, кто родились позже и не сумели ни обнаружить начала, ни присоединить последующее, ни установить цель этих искусств и наук, — то есть становятся источниками обретения зрелого плода таких вот совершенных искусств и наук, добытого как бы в жатву. И если это истинно для искусств и некоторых наук, то можно понять, насколько это более верно для искусства искусств и науки наук! Ведь разрабатывая найденное предшественниками, идущие за ними передают вослед идущим и подступающим в своих розысках к обнаруживаемому основы для собирания единого тела истины и мудрости. И, конечно, когда исполнено все дело искусства искусств, «сеющий и жнущий вместе радуются», ибо воздающий Бог сводит все в единый итог. Рассмотрим же, не есть ли «сеющие» — Моисей и пророки, писавшие ради наставления нас, достигших конца веков[167], и возвестившие пришествие Христа, а «жнущие» — апостолы, принявшие Помазанника и увидевшие славу Его[168], согласующуюся с пророческими словесными семенами о Нем; и эти семена пожинаются соответственно исполнению и осмыслению веками скрытого таинства[169], явленного в последние времена[170] и «не известного другим поколениям сынов человеческих, как ныне открыто святым апостолам Его и пророкам» (Еф. 3,5). Семенем же было цельное учение, открывающее тайну сокрытую вечные времена и ныне явленную посредством пророческих Писаний[171] и явления Господа нашего Иисуса Христа[172], когда истинный свет, освещая[173], создал места, что уже белы к жатве.

---

167 1Кор. 10,11.
168 Ин. 1,14.
169 Еф. 3,9.
170 1Пет. 1,20.
171 Рим. 16,25 (отсутствует в Синодальном переводе).
172 2Тим. 1,10.
173 Ин. 1,9.

13.47 Согласно этому рассуждению, места, в которые были брошены семена, суть законнические и пророческие Писания, которые не были белы для тех, кто не вместил присутствия Слова, но стали таковыми для учеников Сына Бога, повинующихся сказавшему: «Поднимите глаза ваши и взгляните на места, что уже белы к жатве». Давайте поэтому и мы, как истинные ученики Иисуса, поднимем глаза и взглянем на места, засеянные Моисеем и пророками, и да увидим их белизну и возможность уже теперь как-то пожать и собрать плод в жизнь вечную, и будем делать это с чаянием награды от Господа мест и подателя семян[174].

Таким образом, что сеющий и жнущий вместе радуются, когда «удалились скорбь, печаль и стенание» (Ис. 35,10)[175], то есть в будущем веке, — признает каждый из читавших: «Потому что многие с востока и запада придут и возлягут вместе с Авраамом, Исааком и Иаковом в царстве небесном» (Мф. 8,11). А если кто сомневается принять, что каждый сеющий и каждый жнущий уже радуются, то пусть поймет, что в некотором смысле жатвой было Преображение Иисуса, явившегося в славе не только жнецам Петру, Иакову и Иоанну, взошедшим с Ним[176], но и сеятелям Моисею и Илии. Ибо они вместе с теми радуются, видя славу Сына Бога, столь освещенную Отцом и освещающую видящих то, чего прежде Моисей и Илия не видели, а ныне видят вместе со святыми апостолами.

Речение: «Жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную, дабы сеющий и жнущий вместе возрадовались» — мы понимаем как равнозначное всеобщему, потому что в дальнейшем многие называются жнецами и многие — потрудившимися (очевидно, во время сева). Ведь как будто многим жнецам говорится: «Я послал вас жать то, над чем вы не трудились», и, поскольку многие трудились во время посева, добавляется: «Другие трудились, а вы вошли в труд их» (Ин. 4,38). Как всеобщее может быть понято и речение «жнущий получает награду» и так далее, и оно означает следующее: «каждый

174 2Кор. 9,10.

175 См. также Рим. 9,2.

176 Мф. 17,1–4.

жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную», дабы каждый «сеющий и каждый жнущий вместе возрадовались».

13.48 Одни легко примут это, не сомневаясь, что скрытое от древних поколений, от самого Моисея и пророков было открыто святым апостолам в пришествие Христа, осветившего для них светом гносиса[177] все Писание; другие же не решатся согласиться с этим, не осмеливаясь говорить, что столь великий Моисей и пророки, пребывая еще в человеческой жизни, не пришли к тому, что было понято апостолами и что, соответственно, было всеяно в божественные Писания, написанные ими же. Однако первые воспользуются речением: «Многие пророки и праведники желали увидеть то, что вы видите, и не увидели, и услышать то, что вы слышите, и не услышали» (Мф. 13,17), а также речениями: «Вот, здесь больше Соломона» (Мф. 12,42), «Другим поколениям сынов человеческих не было известно, как ныне открыто святым апостолам Его и пророкам, что быть язычникам сонаследниками, составляющими одно тело и сопричастниками обетования во Христе» (Еф. 3,5) и написанным в книге Даниила, когда после некоего видения он «встал и не был уразумевшим» (Дан. 8,27), наконец, встречающимся у Исайи: «Слова книги этой, которая для человека запечатана и которую если кто даст человеку, не знающему букв, говоря: «Читай», то он ответит: «Не знаю букв», а если дадут ее человеку знающему, то он скажет: «Не могу прочесть, ибо запечатана» (Ис. 29,11).

Однако вторые разрушат все это посредством речения: «Мудрый поймет исходящее из собственных уст и на губах своих принесет познание» (Притч. 16,23), утверждая, что Моисей и каждый из пророков понимали выполненное ими же, при том что не передали и не раскрыли таинства другим. Но вот апостолы, как жившие во время раскрытия, уже, пожалуй, скажут: «Стойте твердо и храните предания, которым вы научены» (2Фес. 2,15), а также: «То, что ты услышал от меня при верных свидетелях, передай это верным людям, которые будут способны научить других» (2Тим. 2,2). И если многие про-

---

[177] *Септуагинта* (Ос. 10,12).

роки и праведники желали увидеть то, что апостолы видели и слышали от Спасителя, то они желали вовсе не заключенного в законнических и пророческих Писаниях, но большего — возвещаемого Спасителем апостолам касательно духовного в законе и тайного в пророчествах, каковым было указанное в речении: «Я слышал неизреченные слова, которые нельзя пересказать человеку» (2Кор. 12,4), а также близкое тому, что говорит Утешитель.

Помимо этого, заметим, что евангелист, говоря: «Дабы сеющий и жнущий вместе возрадовались», рассказывает, какова причина того, что жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную. И если жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную, дабы сеющий и жнущий вместе возрадовались, то, пожалуй, сеющий, участвуя в награде жнущего и в собирании плода собираемого в жизнь вечную, возрадуется вместе со жнущим[178].

Другой же кто-нибудь скажет, что все законническое и пророческое, верно и духовно понятое Моисеем и пророками и как до́лжно скрытно и тайно написанное, есть посеянное, а поскольку «если знающий услышит мудрое слово, то одобрит его и приложит к себе» (Сир. 21,18), очевидно, что апостолы, воспользовавшись семенами таинственного и глубокого, понятыми Моисеем и пророками, шагнули к обретению гораздо больших зрелищ истины, ибо Иисус возвел их глаза и осветил разум, и это гораздо большее было жатвой многих мест. Однако пророки и Моисей не как более отсталые не видели с самого начала столько же, сколько апостолы в пришествие Иисуса, но как ожидающие полноты времени[179], когда вслед за исключительным пришествием Иисуса Христа нечто исключительное — сравнительно со всем когда-либо сказанным или написанным в мире — должно быть открыто Тем, Кто не почитал хищением «быть равным Богу», но Самого Себя уничижил и принял «образ раба» (Флп. 2,6)[180].

---

178 То есть еще один аргумент в пользу того, что пророки понимали собственные пророчества.

179 Гал. 4,4.

180 См. кн. 6, главы 4 и 5, где Ориген предлагает именно такое решение этого вопроса.

«Ибо в этом случае истинно речение, что один сеет, а другой жнет» (Ин. 4,37)

13.49 Если мы объясним это место в согласии с примером, взятым из искусств и наук[181], то ясно, почему истинно речение, что один сеет, а другой жнет; если же объяснять исходя из того, что Моисей и пророки сеяли, и, когда появились белые места, их узрели (τεθεωρηκέναι)[182] те, кто по наставлениям Спасителя нашего Иисуса поднял глаза, дабы увидеть места, что уже некоторым образом были белы к жатве, то и здесь очевидно, почему один сеет, а другой жнет. Рассмотрим же, можно ли выражения «один» и «другой» понять в том смысле, что те спасаются таким вот образом жизни, а эти — отличным от него, так чтобы говорить, что один — законник, а другой — муж евангельский. Впрочем, они вместе радуются, ибо обоим назначен один исход[183] от одного Бога, через одного Христа и в одном Святом Духе.

Гераклеон же так объяснил речение «дабы сеющий и жнущий вместе возрадовались»: *сеющий*, говорит он, *радуется, потому что сеет и потому что уже собирается кое-что из посеянного им, имея такую же надежду и насчет остального; подобным образом и жнущий радуется, потому что жнет, однако сеющий начал первым, а жнущий — вторым. Ведь не могли оба начать в то же самое время, ибо вначале должно было быть засеяно, а затем сжато. И когда сеющий перестает сеять, то жнущий еще будет жать, однако оба, делая теперь свое дело, радуются вместе, считая созревание семян общей радостью*.

По поводу же слов «в этом случае истинно речение, что один сеет, а другой жнет», он говорит: *ибо сын человека сеет*[184] *поверх места, Спаситель же, будучи и Сам Сыном Человека, жнет и посылает жнецов-ангелов*[185]*, представленных как ученики, — каждого к его собственной душе*. Однако он вовсе не объяснил отчетливо, кто есть эти два сына человека, из которых один сеет, а другой жнет.

---

181 См. гл. 46 наст. книги.

182 То есть поняли то, что Моисей и пророки «посеяли» в соответствующих местах.

183 τὸ τέλος, т. е. завершение их труда.

184 Мф. 13,37.

185 Мф. 13,39.

«Я послал вас жать то, над чем вы не трудились: другие трудились, а вы вошли в труд их» (Ин. 4,38)

13.50 Из сказанного нетрудно увидеть, как Иисус послал учеников жать то, над чем трудились не они, но их предшественники. Ведь поскольку Моисей и пророки потрудились, дабы другие смогли понять таинства, следы которых они оставили нам в своих Писаниях, апостолы вошли в труд Моисея и пророков, когда Иисус посвятил пожинающих и собирающих в кладовые[186] собственных душ в смысл, заключенный в тех Писаниях. Да и всегда тем, кто воистину учится, Слово делает труды их предшественников более ясными, причем без той тяготы, что сопутствовала сеющим. Однако для полноты того, что касается посеянного одними и сжатого другими, должно быть рассмотрено, может ли быть так, что если ангелы приставлены к посеву людей[187], то апостолы, содействуя совершенству посеянного, вошли в труд других, пожиная и находя в благодетельствуемом плоды, которые пришествие Иисуса сделало годными к жатве уже за четыре месяца до чаемого срока. А если это так, то стоит обдумать, тяжело ли служение ангелов, всеивающих души в тела и сводящих в единую смесь два по природе противоположные начала, в назначенное же время начинающих исполнять домостроительство относительно каждого и приводить к завершению созданное прежде.

Однако кто-нибудь заметит, что этому противоречит сказанное, что создает Сам Бог, например, в таком речении: «Руки Твои сотворили меня и создали меня» (Пс. 118, 73), а также в речении: «Я знал тебя прежде, чем создал во чреве матери твоей, и прежде, чем ты вышел из матери, Я освятил тебя» (Иер. 1,5). До́лжно сказать по этому поводу, что как закон установлен чрез ангелов[188], и слово сказанное чрез ангелов было твердым[189] (сказанное, несомненно, Богом), точно так же можно говорить, что Бог создает во чреве чрез ангелов, приставленных к рождению.

---

186 Мф. 13,30.
187 Мф. 13,37–39.
188 Гал. 3,19.
189 Евр. 2,2.

Не знаю, уместно ли в отношении этого затруднения сказать и нечто такое: Иов и Давид, говорившие: «Руки Твои сотворили меня и создали меня»[190], были созданы, будучи уделом Бога[191], и Иеремия, услышавший: «Я знал тебя прежде, чем создал во чреве матери твоей», был создан Им как тот, кто будет уделом Бога. Те же, кто являются уделом других, создаются теми, кто получил их в удел. Это предположение даст более детальное понимание слов «сотворим человека по образу и подобию Нашему» (Быт. 1,26), ведь Бог говорит это о всех людях и первым начинает дело, которое позднее вершится другими (к кому и относится речение) в их собственных уделах, ибо это им Бог сказал: «Сотворим человека» и им же Он говорит при смешении наречий: «Вот, сойдя, смешаем там язык их» (Быт. 11,7)[192]. Впрочем, говоря это, мы не предлагаем собственное мнение, ибо столь великое нуждается в тщательном испытании, дабы было обнаружено, так обстоит дело или иначе. И все же не до́лжно пренебречь и таким пониманием: каждый человек является чьим-либо уделом, согласно речению: «Когда Всевышний делил народы и рассеивал сыновей Адама, Он поставил пределы народам по числу ангелов Бога, и уделом Господа стал народ Его, Иаков, землей наследия Его — Израиль» (Втор. 32,8). Если же Бог рассеял сыновей Адама, и каждый, кто бы то ни был, является чьим-то уделом, то и каждый из ангелов трудится над своим уделом, домостроительствуя к нему относящееся, в пришествие же Спасителя плененные в послушание Помазаннику[193] собираются от всех уделов поставленными Помазанником апостолами, служащими Евангелию, евангелистами и наставниками[194] и приводятся к тому, что народы становятся наследием Помазанника. Пожалуй, поэтому апостолам, которые спустя некоторое время услышат:

---

[190] Пс. 118,73; Иов 12,9–10.

[191] Пс. 118,57.

[192] То есть ангелы выступают здесь соработниками Бога, а именно довершают начатое. Иоанн Златоуст в «Беседах на книгу Бытия» (VIII, 2) пишет, что иудеи считали, что Бог обращается здесь к ангелам, сам же видит адресатом этих слов Ииуса Христа.

[193] 2Кор. 10,5.

[194] Еф. 4,11.

«Ступайте, учите все народы» (Мф. 28,19), может быть сказано: «Другие трудились, а вы вошли в труд их». И если святые ангелы суть те, кто получил остальные, помимо избранного, уделы, и если они поставлены над рассеянными душами, то ничуть не удивительно, что сеющий и жнущий вместе радуются после жатвы.

Гераклеон же говорит, что *не через них и не с их помощью посеяны эти семена* (он подразумевает апостолов), *но потрудившиеся — это ангелы домостроительства, через которых, как посредников*[195], *были посеяны и выращены семена*. По поводу же слов «вы вошли в труд их» он выставил следующее: *ибо не одинаков труд сеющих и жнущих: первые на холоде, с трудом вскапывая землю, сеют и в течение всей зимы ухаживают, разрыхляя и выбирая сорняки; вторые же, придя летом к готовому плоду, радуясь, жнут*[196]. Сопоставив сказанное нами и Гераклеоном, любой способен увидеть, какое из толкований может быть более удачным.

«И многие из самаритян этого города уверовали благодаря слову женщины, свидетельствовавшей: "Он сказал мне все, что я сделала"» (Ин. 4,39)

13.51 Между тем как самаритянка оставила кувшин и отправилась в город, дабы благовествовать о Спасителе, и верящие слову женщины пришли к Господу, Сам Спаситель, встретившись с учениками, сказал вышеприведенные слова, когда ученики попросили, чтобы Он поел. Вслед за тем, что было сказано ученикам и что, по возможности, уже рассмотрено[197], Писание вновь обращается к пришедшим к Нему из города, которые поверили благодаря слову женщины, утверждавшей: «Он сказал мне все, что я сделала». И если мы храним сказанное выше о Самарии, самаритянке и источнике Иакова[198], то нетрудно понять, почему те, кто ранее были во власти учений гетеродоксов, встретившись со здравым учением, оставляют город — вместилище

---

[195] Гал. 3,19.

[196] Пс. 125,5.

[197] См. гл. 33 наст. книги.

[198] См. гл. 2 и далее.

таких учений[199] — и, покинув его, верят уже здраво благодаря одной женщине, которая раньше других вместила у источника Иакова спасительное учение и оставила упомянутый кувшин, чтобы и другие были призваны к подобному благу.

А Гераклеон посчитал, что *выражение «из города» взято вместо «из мира», а «благодаря слову женщины» означает: благодаря духовной церкви*. И слову «многие» он придает значение, исходя из того, что *есть много душевных (ψυχικῶν), однако*, говорит он, *едина неуничтожимая природа избранных, единовидна и одна*. Однако ранее мы, насколько было возможно, выступили против этого.

«Поэтому когда пришли к Нему самаритяне, то просили, чтобы Он остался у них. И Он оставался там два дня. И еще большее число людей уверовало благодаря слову Его» (Ин. 4,40)

13.52 Не будет неубедительным, если кто-нибудь противопоставит этому речению другое, а именно: «На путь язычников не ходите и в город самаритян не входите» (Мф. 10,5). Ибо Спаситель, сказавший: «В город самаритян не входите», остался у самаритян, когда Его попросили, и «оставался там два дня». Ясно, что и ученики Его вошли вместе с Ним. Против этого до́лжно сказать, что встать на путь язычников означает принять некое языческое учение, чуждое «Израилю Бога» (Гал. 6,16), и следовать ему, войти же в город самаритян — пребывать в некоем лжеименном знании[200] тех, кто говорят, что придерживаются законнических или пророческих, или евангельских, или апостольских учений. Но поскольку самаритяне оставили свой город и пришли к источнику Иакова, где Иисус, то, одобряя желание верующих, Иисус[201] может остаться с просящими.

Я думаю, Иоанн намеренно не написал, что самаритяне «просили Его» войти в Самарию или войти в город, но — «остаться у них», ибо «остаться у верующего» не есть то же самое, что «войти в город его». И в дальнейшем он не говорит, что Иисус оставался в том городе два дня или оставался в Самарии, но —

[199] См. гл. 30 наст. книги.

[200] 1Тим. 6,20.

[201] Лк. 24,29.

«оставался там», то есть у просивших. Ибо Иисус остается с просящими, особенно когда они оставляют свой город и приходят к Нему, как бы подражая Аврааму, повиновавшемуся словам Бога: «Оставь землю свою, родственников своих и дом отца своего» (Быт. 12,1).

Однако лишь два дня Иисус остается у просивших Его, ибо они еще не вмещали и третий день Его, поскольку не могли воспринять нечто необыкновенное, подобно тем, кто на третий день в Кане Галилейской обедал вместе с Иисусом на свадьбе[202].

Итак, началом для многих верующих из Самарии было слово женщины, свидетельствовавшей: «Он сказал мне все, что я сделала», но значительное умножение и рост числа верующих происходят уже не благодаря слову женщины, но благодаря Его Слову. Ведь не одно и то же когда Слово Само показывает Себя, освещая вмещающих, и когда Оно свидетельствуется другим.

Гераклеон же по поводу этого места говорит следующее: *Он оставался «у них», а не «в них», и два дня, то есть или век настоящий и грядущий в браке*[203]*, или время до Его страдания и после, проведя которое с ними и еще большее число людей обратив в веру Своим словом, Он был отделен от них*. В отношении этого замечания, кажущегося верным, до́лжно сказать, что написано «у них», а не «в них», потому что выражение «у них» подобно выражению «Вот, Я среди вас во все дни» (Мф. 28,20), где он не сказал: «в вас»[204]. И еще, говоря, что два дня — это или *этот век и грядущий, или время до страдания и после,* Гераклеон не подумал о веках, идущих вслед за грядущим, о которых апостол говорит: «Дабы было явлено в последующих веках» (Еф. 2,7); и еще он не видит, что Иисус пребывает с пришедшими к Нему не только до страдания и после, а затем, дескать, отделяется, но Он всегда с учениками, никогда не оставляя их, почему и говорят они: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2,20).

---

202 Ин. 2,1.

203 Речь идет о сисситии, брачном пире в Плероме по окончании домостроительства.

204 См. кн. 10, гл. 10, где проводится мысль, что Иисус вначале среди верующих, а потом, по достижении ими определенной степени готовности, *уже в них*.

«А женщине они говорили: “Уже не по твоим речам верим, ибо сами слышали и знаем, что Он — воистину Спаситель мира”» (Ин. 4,42)

13.53 Они отказываются от веры по речам женщины, найдя, что лучше этого — слушать Самого Спасителя, так что знают, «что воистину Он — Спаситель мира». И действительно, лучше самому быть очевидцем Слова и независимо от органов чувств какого-то наставника слушать Его — уже не через рассказчиков создающего представления в ведущем начале, которое тогда яснейшим образом обнаруживает отображения истины, — нежели, не видя Его и не освещаясь Его силой, слушать речь о Нем служителей, видевших Его. Ибо, что касается ведущего начала, невозможно, чтобы тот, кто наставляется кем-то видевшим и рассказывающим об Иисусе, испытал нечто тождественное тому, что испытал видевший. Во всяком случае, лучше ходить ви́дением, нежели верою[205]. Вероятно, поэтому о живущих ви́дением говорят, что они участвуют в главнейших дарах, то есть в «слове мудрости» через Дух Бога, в «слове гносиса от того же Духа» (1Кор. 12,8), а живущие верою — хоть она и дар, согласно речению: «иному — вера, в том же Духе» (1Кор. 12,9), — вторые по чину после первых.

До́лжно однако выяснить, когда и почему Павел говорит: «Ведь мы ходим верою, а не ви́дением» (2Кор. 5,7). Действительно, почему, как думают многие, верою, а не ви́дением живет тот, кто серьезнейшим образом говорит: «Не свободен ли я? Не апостол ли я? Не видел ли я Иисуса, Господа нашего? Не мое ли дело вы в Господе?» (1Кор. 9,1)? Итак, рассмотрим, как до́лжно понимать речение «ведь мы ходим верою, а не ви́дением», взяв его в связи с предшествующим: «Именно для этого создал нас Бог, давший нам залог Духа. Так что, всегда дерзающие, мы знаем, что, будучи в теле, удаляемся от Господа, ведь мы ходим верою, а не ви́дением» — очевидно, что будучи в теле, мы тогда и удаляемся от Господа, — и, дерзая, «еще больше желаем покинуть тело и жить с Господом» (2Кор. 5,5–8). Воспользовавшись этим для понимания, что значит быть в теле и удаляться от Господа и что значит покинуть тело и жить с Господом, спросим самих себя: что скажем об апостоле? Что, будучи в теле, он оставил

---

[205] 2Кор. 5,7.

Господа, или же, что, оставив тело, он жил с Господом? Но поскольку «живущие по плоти не могут угодить Богу» (Рим. 8,8), и святые живут не по плоти, «но по духу, если только Дух Бога живет в них» (Рим. 8,9), то Павел не жил по плоти или телу, ибо правду говорит: «Думаю, и я имею Духа Бога» (1Кор. 7,40), пребывая, конечно же, не в плоти и теле, поскольку пребывающий в теле живет верою, а не ви́дением[206].

Взгляни, может ли быть отнесено на счет апостольской точности, что используются различные выражения: «жить по плоти» и «быть в теле»? Ведь «живущие по плоти не могут угодить Богу», а пребывающие в теле «удаляются от Господа»; впрочем, они живут верою, хотя еще не способны жить ви́дением. Я думаю, что живущие по плоти — это воинствующие по плоти[207], а пребывающие в теле и удаляющиеся от Господа — непонимающие духовный смысл Писания и целиком привязанные к самому Писанию[208] и телу. Ведь если «Господь есть Дух» (2Кор. 3,17), то как может не удаляться от Господа тот, кто еще не вмещает животворящего духа[209] и духовного в Писании? Такой разве только верою живет, а оставляет тело и приходит к Господу тот, кто, будучи пневматиком, соединяет духовное с духовным[210] и судит все, сам же никем не судим[211].

Хоть и покажется, что сказанное нами является отступлением от апостольских речений, однако оно в высшей мере необходимо для уяснения слов самаритян, верящих уже не по речам женщины, но слышавших и узнавших, что «Он — Спаситель мира». Во всяком случае, ничуть не удивительно сказать об одних, что они живут верою, но не ви́дением, а о других — что они живут ви́дением, превосходящим веру.

---

206 То есть, по мысли Оригена, слова «мы живем верою, а не ви́дением» Павел говорит в отношении большинства людей, поскольку они живут интересами тела и не владеют духовным зрением. Напротив, пневматик, как тот же Павел, уже не просто верит, но духовно видит суть всего, и, будучи духовен, он уже «не в теле». Таким образом, во всем этом пассаже речь идет о духовном понимании выражений «пребывать в теле» и «ви́дение».

207 2Кор. 10,3.

208 То есть к самой «букве».

209 2Кор. 3,6.

210 1Кор. 2,13.

211 1Кор. 2,15.

Гераклеон же, проще восприняв речение: «Уже не по твоим словам верим», утверждает, что *здесь выпадает слово «только»*. Кроме того, по поводу слов: «Ибо сами слышали и знаем, что Он — Спаситель мира», Гераклеон говорит: *ибо поначалу люди, ведомые людьми, верят в Спасителя, но когда обретут Его слова, верят уже не только благодаря человеческому свидетельству, но благодаря самой истине*.

«Спустя два дня Он ушел оттуда в Галилею, ибо Сам Иисус свидетельствовал, что пророк не имеет чести в своем отечестве» (Ин. 4,43)

13.54 Это речение представляется весьма непоследовательным, ибо что общего между уходом Его от самаритян (у которых Он оставался два дня) в Галилею и словами: «Ибо Сам Иисус свидетельствовал, что пророк не имеет чести в своем отечестве»? Если бы Самария была Его отечеством и Он был бы там унижен, почему и ушел бы оттуда, не оставаясь более двух дней, то, пожалуй, было бы последовательным речение: «Ибо Сам Иисус свидетельствовал, что пророк не имеет чести в своем отечестве». Но если даже было бы написано, что спустя два дня Он отправился в Галилею, однако не появился в Своем отечестве, «ибо Сам Иисус свидетельствовал, что пророк не имеет чести в своем отечестве», то и тогда было бы уместным сказанное.

Возможно, это и есть смысл фразы, однако Иоанн, как неискушенный в речи, труднодоступно выразил то, что думал. Так, не сказано, в каком месте Галилеи приняли Его «видевшие все, что Он сделал в Иерусалиме на празднике», однако вслед за тем Иоанн написал, что Иисус пришел «в Кану Галилейскую» (Ин. 4,45–46). Сам же евангелист вполне понимает себя и не сомневается по поводу предлежащего. Действительно, сказав ранее, почему Господь оставляет Иудею и отправляется в Галилею, изложив также (так как дóлжно было Ему пройти через Самарию) сказанное вблизи места, которое Иаков дал Иосифу, то есть у источника Иакова, и почему Он оставался у самаритян два дня, Иоанн показывает приход Его в Галилею, хотя в промежутке между этим сказано было немало. И поскольку, как мы сказали выше, Иудея есть символ чего-то лучшего и находящегося

выше, а Галилея — более слабого[212], то человеколюбивый Бог, не презрев слабых и нуждающихся в надзоре, быстро оставляет самаритян, чтобы предстать перед охотно принявшими Его галилеянами и вылечить царского сына. Сделав все это в Галилее, Он восходит в Иерусалим с наступлением праздника иудеев, Своим присутствием сделав этот праздник лучше и радостнее.

13.55 Рассмотрим же, что представляет собой речение: «Сам Иисус свидетельствовал, что пророк не имеет чести в своем отечестве», при том что дóлжно достойно свидетельствующего Иисуса исследовать смысл этого речения.

Отечество пророков было, конечно, в Иудее, и очевидно, что среди иудеев они не имели чести, будучи побиваемы камнями, распиливаемы, пытаемы, убиваемы мечом, вследствие неуважения ходя в милоти и козьих кожах, терпя нужду, притеснение и худое обращение[213]. В самом деле, бранят иудеев те, кто говорит им: «Какого из пророков не преследовали отцы ваши? И они убили провозвестивших приход Праведника» (Деян. 7,52). Это именно те, кто в самом конце, не почтив Пророка над всеми, благодаря Которому пророки стали пророками, говорили: «Возьми, возьми, распни Его» (Ин. 19,15). В моем же отечестве почтены все пророки и Тот, Кто воздвигнут от Бога, согласно сказанному о Нем у Моисея: «Господь Бог ваш воздвигнет вам Пророка из братьев ваших, подобного мне, слушайте Его» (Деян. 3,22)[214], ведь Его отечество не среди язычников, обретших спасение благодаря падению Израиля[215]. И у других написано: «Ни один из пророков не угоден в отечестве и доме своем»[216]. Поэтому необходимо, собрав из Евангелий похожие речения, выяснить, в какое время и по какому поводу Спаситель сказал это.

Можно изумиться, что показание Спасителя истинно не только в отношении неуважаемых соотечественниками святых пророков и Самого Господа нашего, но и в отношении подвизающихся в какой-либо мудрости и презираемых согражданами, так что иные из них были доведены до смерти. Подобное

---

212 См. кн. 10, гл. 23.

213 Евр. 11,37.

214 Втор. 18,15.

215 Рим. 11,11.

216 Мф. 13, 57; Лк. 4,24.

можно прочесть в истории эллинов касательно занимающихся философией, астрономией и вообще преуспевших в каком бы то ни было знании.

Непочтительным принадлежат и эти слова: «Не сын ли Он плотника? Не зовут ли мать Его Марией? Не среди нас ли братья Его? Откуда же все это у Него?» (Мф. 13,55). И есть нечто удивительное в том, что произошло с пророками, а именно: при жизни они не были почтены согражданами, а когда умерли, то те принялись возводить и украшать их памятники[217]. Возводить же и украшать памятники пророков может тот, кто, оставив однажды животворящий дух, скрывающийся в замысле их письмен, обращается к мертвящей букве[218] и украшает ее, полагая, что красота пророчества заключается в понимании основанном на голой букве. И это дело тех, кого Господь обличительно назвал книжниками и фарисеями. Они названы книжниками (γραμματέων) как эпонимы голой буквы (γράμματος), а фарисеями — поскольку разделяют и уничтожают божественное единство, ведь слово «фарисеи» истолковывается как «разобщающие»[219].

«И когда пришел Он в Галилею, то приняли Его галилеяне, видев все, что Он сделал в Иерусалиме во время праздника, ибо и они ходили на праздник» (Ин. 4,45)

13.56 Стоит выяснить причину гостеприимства галилеян, принявших Спасителя, когда Он пришел в Галилею, а именно: была ли она столь значительна, чтобы внушить им изумление и удивление по поводу Спасителя, вплоть до того, что они приняли Его? Кроме того, *что* есть те многие дела, совершенные Им в Иерусалиме, к которым как бы отсылает речение: «Видев все, что Он сделал в Иерусалиме во время праздника»? Однако мы не нашли ничего, помимо сказанного прежде: что Он «обнаружил в храме торгующих быками, овцами и голубями, и сидящих там менял. И, сделав плеть из веревок, выгнал из храма всех, а так-

217 То есть могильные памятники, склепы. Мф. 23,29: «Горе вам, книжники и фарисеи, что строите гробницы пророкам и украшаете памятники праведников».

218 2Кор. 3,6.

219 См. кн. 6, гл. 22.

же овец и быков, рассыпал мелочь менял и опрокинул их столы, а продающим голубей сказал: «Унесите это отсюда, не делайте дом Отца Моего домом торговли» (Ин. 2,14–16). Что же здесь столь великого, что движимые этим галилеяне приняли Господа? Ибо засвидетельствовано, что они потому Его приняли, что были на празднике в Иерусалиме и видели все, что сделал там Иисус.

Если мы помним сказанное в соответствующем месте, где показывается, что во всем этом Спаситель явил силу не меньшую, чем та, что заставила слепых прозреть, глухих — слышать, а хромых — ходить[220], то дóлжно сказать, что, вероятно, галилеяне не обманулись, когда, «видев все, что Он сделал в Иерусалиме», узрели божественность Иисуса и, пораженные ею, приняли Его, пришедшего в Галилею. «Всем» же было: изгнание из храма овец и быков посредством сделанной из веревок плети, рассыпание мелочи менял и опрокидывание их столов, а также слова, властно сказанные торговцам голубями: «Унесите это отсюда, не делайте дом Отца Моего домом торговли». И я полагаю, что Он совершил тогда не только эти, но и другие чудеса, ибо к этому прибавляется: «И когда Он был в Иерусалиме на празднике Пасхи, многие уверовали в имя Его, видя чудеса, которые Он совершил» (Ин. 2,23). Из-за этих чудес Никодим говорит: «Равви, мы знаем, что Ты пришел от Бога, Учитель, ибо никто не может творить чудеса, которые Ты творишь, если не будет с ним Бог» (Ин. 3,2).

Между тем вполне возможно, будучи галилеянином, оказаться на празднике в Иерусалиме, где находится святилище Бога, и видеть все, что совершил там Иисус, и прежде всего то, как Он с помощью плети, сделанной из веревок, изгоняет всех торговцев быками, овцами и голубями, а также овец, быков и прочее. Ибо праздник в Иерусалиме есть причина принятия галилеянами пришедшего к ним Сына Бога, потому что, не увидев свершенное на празднике, они, пожалуй, не приняли бы Его, или Сам Он едва ли столь скоро пришел бы к ним — неготовым принять Его, в то же время покинув просивших «остаться у них»[221].

---

[220] См. кн. 10, гл. 25, а также Мф. 11,5.

[221] То есть самаритян.

Принявшие Иисуса приняли, конечно же, и пославшего Его, ибо Он говорит: «Принимающий Меня принимает пославшего Меня» (Лк. 9,48). Поэтому до́лжно сперва увидеть, то есть понять, все дела Иисуса в Иерусалиме — как Он очищает храм, восстановив его, чтобы был «домом Отца», а не «домом торговли», — дабы после этого ви́дения мы приняли свершившее их Слово. И я думаю, что не видевший все дела Иисуса в Иерусалиме не принимает Иисуса, или же к тем, кто прежде не взошли на праздник[222] и не видели все, что Он совершил в Иерусалиме, пришествие Иисуса будет не таким, символом какого было Его пришествие к галилеянам.

«Итак, вновь пришел Он в Кану Галилейскую, где претворил воду в вино» (Ин. 4,46)

13.57 Что мы заключили насчет Каны — об этом сказано выше[223]. Но не случайно было два пришествия Иисуса в Кану, ибо они означают, быть может, два пришествия Спасителя в мир. Первое — дабы обрадовать пировавших, второе же — чтобы восстал находящийся при смерти сын некоего царедворца (но не царя)[224]. Царедворцем, пожалуй, был Авраам или Иаков, сына которых, то есть народ, Он в конце спасет — после того как войдет полное число язычников[225].

Однако они могут быть и двумя пришествиями Слова в душу: первое доставляет на радость пирующим сотворенное из воды вино, второе — уничтожает всю оставшуюся немощь и грозящее смертью. И поскольку много дел Бога есть еще и в апокрифах, то ничуть не удивительно, что Иисус, во многих местах сделавший многое ради спасения тех, кого символизируют остальные названные в Писаниях местности, дважды приходит в Кану, Своим присутствием усиливая приобретение в этой земле верующих через Него в Отца.

---

[222] Как в свое время Иисус «взошел в Иерусалим» (Ин. 2,13); см. также кн. 10, гл. 23.

[223] Видимо, в утраченной девятой книге.

[224] Ин. 4,46.

[225] Рим. 11,25.

От слов «И был некий царедворец, сын которого болел в Капернауме» до «И уверовал он и весь дом его» (Ин. 4,46–53)

13.58 У иудеев мы нигде не находим сообщения об имени царедворца и поэтому, что касается истории[226], ума не приложим, кто был этот царедворец и эпонимом какого царя он был. И кто-нибудь более простодушный сочтет, что он был неким человеком царя Ирода, другой же, подобный ему, скажет, что царедворец был из дома Кесаря и имел тогда какое-то дело в Иудее. Ведь не обнаруживается с очевидностью, что он был иудеем, поскольку из того, что сын его был болен в Капернауме, не следует, что и сам он родом из этих мест. Однако его высокое положение явствует из того, что когда он возвращался, навстречу ему вышли слуги, говоря, что сын его здоров — ведь здесь о слугах говорится во множественном числе[227]. Поэтому, что касается истории, пусть будет принято, что сыну царедворца до́лжно было, по слову Спасителя, избавиться от лихорадки и почувствовать себя лучше в седьмом часу, и что до́лжно было уверовать всему дому царедворца.

Давай же в меру наших сил исследуем, символом кого могут быть он и сын его. Мы, конечно, знаем, что великим Царем, город Которого — истинный Иерусалим[228], Царем царствующих[229], отправившимся в дальнюю землю, чтобы получить царство и возвратиться[230], Царем возвратившимся является никто другой, как сказавший: «Я поставлен от Него Царем на Сионе, святой горе Его, и возвещаю веление Господа» (Пс. 2,6). Все увидевшие день Его и обрадовавшиеся есть царедворцы и, веря через Него в Отца, они становятся эпонимами царства Его. И мы занимаемся разысканиями касательно одного из них, а также его немощного сына и сопутствующих обстоятельств. Выше мы говорили, что весь народ и есть сын Авраама[231], как и сами они, похваляясь, говорят: «Мы — семя Авраамово и никому до сих

---

226 То есть что касается буквального, исторического смысла.
227 Ин. 4,51.
228 Мф. 5,35.
229 Откр. 19,16.
230 Лк. 19,12.
231 См. гл. 57 наст. книги.

пор не служили» (Ин. 8,33), а также: «Больше ли Ты отца нашего Авраама, который умер?» (Ин. 8,53). И поскольку народ хвалится тем, что он от него, а не от других, идущих вслед за ним отцов, то и Спаситель говорит: «Не начните говорить: “Отец наш Авраам”» (Лк. 3,8) или: «Не думайте говорить: “Отец наш Авраам”, ибо и из камней этих Бог может воздвигнуть детей Аврааму» (Мф. 3,9). Но и Исайя так говорит народу: «Посмотрите на Авраама, отца вашего, и Сарру, родившую вас» (Ис. 51,2). И нужно ли посредством этих примеров удлинять речь, когда очевидно, что самый первый получает имя отца народа и преимущественно называется «отцом»?

Итак, мы предполагаем, что царедворец — это Авраам, а сын его, немощенствующий в Капернауме и долженствующий умереть, — израильский род, немощный в богопочитании и в хранении божественных установлений, из-за зажженных стрел врага[232] почти умерший для Бога, сжигаемый и потому названный лихорадочным. Обнаруживается, однако, что прежде покинувшие эту жизнь святые заботятся о народе, как, например, много лет спустя вознесения Иеремии написано в Книге Маккавеев: «А этот — Иеремия, пророк Бога, много молящийся о народе» (2Макк. 15,14). Поэтому взгляни: можем ли мы принять, что Авраам, будучи неким царедворцем, в то время как сын его болен собою же и должен умереть, желает, чтобы хворающий получил помощь от Спасителя нашего, и для этого приходит к Нему и просит спуститься и вылечить его сына, ибо он должен был умереть?

13.59 Обращенное к царедворцу речение: «Если не увидите знамений и чудес» (Ин. 4,48) — имеет отношение к множеству сыновей его, а пожалуй и к нему. Ведь как Иоанн, ждущий пришествия Христа, искал указанное знамение, дабы через него узнать напророченного, — а знамение было таким: «На Ком увидишь Дух сходящий и пребывающий на Нем, Тот есть Сын Бога» (Ин. 1,33) — так и прежде упокоившиеся святые, ожидая телесного пришествия Помазанника, характеризовали его посредством знамений и чудес, веря через них в ожидаемого.

Однако царедворец призывает Господа побыстрее сойти к болеющему ребенку, опасаясь, как бы смерть, осилив хворающе-

[232] Еф. 6,16.

го, не опередила их, и Помазанник словом отгоняет лихорадку, объявляя отцу о жизни находящегося в опасности: «Ступай, сын твой жив» (Ин. 4,50). Этот царедворец имеет не только сына, но и слуг, символом которых были доморощенные и купленные слуги Авраама[233] — некий менее значительный и подчиненный вид верующих. Они, пребывая с заболевшим ребенком, видят его спасение и выходят навстречу отцу, благовествуя о жизни излечившегося словами: «Ребенок твой жив» (Ин. 4,51) — и радуясь, потому что до того они не думали, что сын хозяина жив. Не случайно, что лихорадка оставляет его в седьмом часу, ибо это число отдохновения[234]. Сын, находящийся в Капернауме, болеющий и излечиваемый на «поле утешения»[235], есть некий род заболевших, однако не оставшихся вовсе без плодов[236]. И отец, узнавший о спасении сына, обретает совершеннейшую веру, всем домом уверовав во Христа.

Каким образом Иисус, сойдя из Иудеи в Галилею, сотворил уже второе знамение[237] — это мы по возможности дословно исследуем в дальнейшем[238]. Нужно рассмотреть, является ли царедворец правителей века этого[239] образом некой силы, сын его — образом народа, что под его властью и на особом положении у него, так сказать, избранные при нем, немощь сына — дурное состояние вопреки воле правящего, а Капернаум — местопребывания тех, кто под его властью. Ибо я полагаю, что и некоторые из правителей, будучи поражены Его силой и божественностью, прибегали к Его помощи и просили о тех, кем управляли. И вообще, раз люди обретают раскаяние и обращаются от неверия к вере, то что же мы не решаемся сказать, что подобное происходит из-за чудес? Или пусть кто-нибудь скажет нам, какова причина того, что одетые в плоть и кровь могут обратиться и через Христа искать убежища у Бога, а все пользующиеся более чистой природой невосприимчивы к вере

---

233 Быт. 14,14.

234 Быт. 2,3: «И благословил Бог седьмой день... ибо в оный почил от всех дел».

235 См. кн. 10, гл. 8 и прим.

236 См. кн. 10, гл. 8, где говорится о плодах «поля утешения», которые укрепляют.

237 Ин. 4,3; Ин. 4,54.

238 В гл. 62 настоящей книги.

239 1Кор. 2,8.

в Спасителя и к изумительности удивительнейших чудес, свершенных Им?[240] Я же считаю, что с теми правителями, что в пришествие Христа обратились к лучшему, произошло нечто, так что целые города или народы стали более дружественны к Помазаннику. И, согласно такому пониманию, ничуть не странно, что сказано царедворцу: «Если не увидите знамений и чудес, то не поверите». Царедворец, будучи перед Ним, просит, быть может, о божественной силе: дабы она сошла на то место, где болен ребенок, и излечила немощного. Однако Ему не нужно было и в самом деле сходить к горячечному сыну царедворца, ибо достаточно слов: «Сын твой жив», сказанных ради спасения дитя, потому что Слово деятельно и творит то, чего желает говорящий.

13.60 Похоже, Гераклеон говорит, что *царедворец — это Демиург, потому что и он царствовал над теми, кто в его власти; а поскольку царство его мало и преходяще, он назван царедворцем, как бы маленьким царем, поставленным на малое царство всеобщим Царем. Сын его в Капернауме — тот, кто находится в опускающейся к морю части средины*[241]*, то есть в том, что связано с материей. И*, продолжает Гераклеон, *собственный человек Демиурга, болея, то есть находясь в несоответствующем его природе состоянии, пребывал в неведении и грехах.* Далее, *речение «Из Иудеи в Галилею» (Ин. 4,47) поставлено вместо «из Верхней Иудеи»...*[242] и я не знаю, движимый чем, он думает, что *словами «должен был умереть» (Ин. 4,47) опровергаются учения тех, кто полагает душу бессмертной*, и считая, что *с этим же согласуется то, что душа и тело погибают в геене*[243]. Гераклеон поясняет, что *душа*

[240] Речь идет о духовных сущностях, следовательно, «невосприимчивых» ко всему телесному, а Спаситель, по Оригену, является *воплощением* Слова; таким образом, невосприимчивость к вере в Спасителя не означает неверия в Слово.

[241] τῆς μεσότητος — среднее место между Плеромой и материальным миром, занимаемое ныне Софией — Ахамот, а после — Демиургом и его людьми, т. е. «душевными». (Собственно, и душевное находится посередине между духовным и материальным.) Болезнь — природное состояние «материальных» существ, так как материальный мир образовался из страданий Ахамот, оставленной Спасителем, из ее слез. Подробнее см.: *Ириней Лионский*. Указ. соч. I.

[242] Здесь лакуна в тексте.

[243] Мф. 10,28.

не бессмертна, однако, будучи годной к спасению, она есть тленное, одетое в нетление, и смертное, одетое в бессмертие[244]*, когда «смерть ее поглощена навеки» (Ис. 25,8).*

Кроме того, он утверждает, что *речение «если не увидите знамений и чудес, то не поверите» подобающе говорится такому лицу, природе которого свойственно убеждаться через дела и ощущение, но не доверять слову. Слова: «Сойди, прежде чем умрет сын мой» (Ин. 4,49) — сказаны,* продолжает он, *потому, что смерть есть исполнение закона, убивающего за грехи*[245]*; поэтому, прежде чем сын будет окончательно умерщвлен за грехи, отец нуждается единственно в Спасителе, чтобы Он помог сыну, то есть такой вот природе.* Далее, Гераклеон счел, что *речение «сын твой жив» сказано Спасителем из скромности, ибо Он не говорит: «пусть живет» — и не показывает, что Сам предоставил жизнь. Однако, сойдя к болеющему и вылечив его от болезни, то есть от грехов, оживотворив его этим освобождением, Он сказал: «Сын твой жив».* К словам «поверил человек» (Ин. 4,50) он прилагает следующее: *потому что и Демиург способен верить, что Спаситель может лечить даже не присутствуя.* Гераклеон решил, что *слуги царедворца — это ангелы Демиурга, возвестившие речением «ребенок твой жив», что сын его пребывает в подобающем и правильном состоянии и более не творит неприглядное. Потому,* считает он, *слуги возвестили царедворцу о спасении сына, что ангелы первыми видят дела людей в мире, а именно, ведутся ли они решительно и непорочно после пришествия Спасителя.* По поводу *седьмого часа* он говорит: *этим временем характеризуется природа исцеленного*[246]. Вдобавок ко всему он дал и такое толкование: *речение «уверовал он и весь дом его» относится к ангельскому чину*

---

244 1Кор. 15,53.

245 Рим. 7,13.

246 То есть душевного, «собственного человека» Демиурга. Ср. у Иринея в «Против ересей» (I, 5, 2): «Будучи творцом всего душевного и вещественного, Демиург сделался Отцом и Богом сущего вне Плеромы... Он уготовил семь небес, поверх которых, по словам их, Демиург, и потому называют его седмирицею...», и в другом месте: «валентиниане упрекают нас в том, будто бы мы пребываем в дольней седмирице и не можем возвыситься духом к горнему» (II, 16, 4).

и людям, ближайшим к Демиургу. Но исследуется, говорит он, *спасутся ли некоторые ангелы, а именно те, что сошли к дочерям человеческим*[247]. *Гибель же людей Демиурга открывается в речении: «Сыны царства изыдут во тьму внешнюю» (Мф. 8,12). И о них же пророчествует Исайя: «Сыновей породил Я и возвысил, они же отвергли Меня» (Ис. 1,2).* Он называет их *чужими сыновьями, дурным и беззаконным семенем*[248], *виноградником, принесшим терние*[249].

13.61 Таковы дерзкие и нечестивые мнения Гераклеона, которые — если они и в самом деле были бы истинны — до́лжно было представить, обстоятельно подготовив. Не знаю, *как* он не верит в бессмертие души, не приняв во внимание, сколь многое обозначается словом «смерть». Ибо, внимательно и подробно рассматривая обозначенное, он должен был увидеть, является ли душа смертной во всех смыслах. Ведь если она — вместилище грехов, то, поскольку согрешившая душа умрет[250], и мы скажем, что она смертна; если же он называет смертью ее полное уничтожение и исчезновение, то мы не примем это[251], потому что даже представить не можем смертную сущность, обратившуюся в бессмертное, или природу тленную — в нетленное[252]. Это похоже на то, как если бы сказать, что нечто телесное превратилось в бестелесное, как будто бы у телесной и бестелесной природы некое общее подлежащее, которое и пребывает[253]. Искушенные в этом утверждают, что именно так пребывает материальное, когда качества обращаются в нетление. Однако тленная природа, одетая в нетление, вовсе не то же самое, что и тленная природа, обратившаяся в нетление. И это же до́лжно

---

247 Быт. 6,2.

248 Ис. 1,4.

249 Ис. 5,2.

250 Иез. 18,4.

251 О началах. III, 6, 5: «Бог сотворил все для бытия; но созданное для бытия не может не быть».

252 Ориген приводит слова Павла (1Кор. 15,53): «Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — в бессмертие».

253 Ориген же, напротив, считает, что Бог изначально создал две разные природы: телесную и бестелесную (О началах. III, 6, 7), которые, следовательно, несводимы к общему субстрату.

сказать обо всем смертном, каковое одевается в бессмертие, но не обращается в бессмертие[254].

Далее, поскольку он счел, что *душевному свойственно убеждаться через дела и ощущения, но не словами,* то мы спросим его: какова была природа Павла? Ведь если он пневматик, то почему уверовал через необычайные явления[255]? Если же он не мог уверовать иначе, нежели как через необычайные явления, то выходит, по их мнению, что и он душевный. И разве не нечестиво утверждать, что ангелы Творца прежде Него видят *решительность и непорочность деяний* тех, кто благодаря силе Спасителя стал лучше? Разве это не вопреки очевидности учения о Творце, а еще и Писания, гласящего: «Если человек скроется в тайном, разве Я не увижу его?» (Иер. 23,24), а также: «Господь испытывает внутренности и сердца» (Пс. 7,10) и «Господь знает мысли людей, даже безумцев» (Пс. 93,11)? И как он сохранит речение «Знающий все прежде его возникновения»[256]? И почему этим часом[257] в большей мере характеризуется природа исцеленного, нежели природа исцеления, свершающегося в момент времени, соответствующий отдохновению? А то, что имеет место гибель душевных (о чем написано в конце его речей, представленных нами), свидетельствует, что он использует омонимию и, сам того не желая, вводит четвертую природу[258].

---

[254] Таким образом, Ориген показывает, что слова Павла нельзя понимать в том смысле, что одна природа превращается в другую (но именно так вынужден понимать их Гераклеон, отрицающий бессмертие души). Согласно Оригену, природа, понимаемая как некая субстанция (подлежащее), вечна и неуничтожима, но способна изменяться, т. е. принимать различные состояния. Так, телесная субстанция, будучи теперь тленным телом, станет когда-то «духовным телом», неподверженным тлению, т. е. страданию; так же душа, смертная теперь, т. е. грешащая, однажды освободится от греха и, следовательно, от смерти. Подробнее см.: О началах. III, 6.

[255] Деян. 3,9.18.

[256] Цитируется Книга Сусанны (35) из *Септуагинты*.

[257] То есть седьмым.

[258] Как известно, гностики говорили о трех природах: земляной (материальной), душевной и духовной. У Гераклеона же получается, что одни душевные спасутся, а другие погибнут (см. пред. главу), что, по мнению Оригена, не признававшего превращения одной природы в другую, означает введение четвертой природы. Не дав ей особого названия, Гераклеон «использует омонимию».

«Это уже второе знамение совершил Иисус, придя из Иудеи в Галилею» (Ин. 4,54)

13.62 Это речение двусмысленно, ибо, с одной стороны, означает следующее: прибыв из Иудеи в Галилею, Иисус совершил два знамения, второе из которых касается сына царедворца; с другой стороны, оно означает нечто такое: из двух знамений, которые Иисус совершил в Галилее, второе Он сотворил, придя из Иудеи в Галилею. И вот последнее значение приемлемо и истинно, ведь первое знамение (то есть превращение воды в вино) Иисус сотворил, придя в Галилею не из Иудеи. Оно произошло на следующий день после того, как Андрей (брат Симона Петра), спросивший: «Где Ты живешь?» (Ин. 1,38), в десятом часу оставался у Господа[259], ибо написано: «на следующий день захотел Он идти в Галилею, и находит Филиппа» (Ин. 1,43)[260].

Рассмотрим же: можем ли мы понять как домостроительство то, что подразумевает евангелист, когда говорит, что это было уже вторым знамением, свершенным Господом, сошедшим из Иудеи в Галилею? Выше мы говорили, что два пришествия Спасителя нашего в Кану могут быть поняты как символ двух Его пришествий на землю[261], которая потому и названа Каной, что является «Владением» (Κτῆμα)[262] Его — принявшего всякую власть как на земле, так и на небе[263]. Итак, в первое пришествие и уже после крещения Он радует нас, пребывающих с Ним, давая испить от вина, сотворенного Его силой, ибо то, что вначале, когда черпалось, было водой, стало вином, когда Он изменил его. И воистину, до Иисуса Писание было водой, после же Иисуса стало для нас вином. Во второе пришествие Он освобождает от лихорадки во время суда[264], которым, как было уверовано, Он судит от Бога, освобождая от лихорадки и полностью

---

[259] Ин. 1,39.

[260] Эти события произошли там, где крестил Иоанн, «в Вифаваре, по ту сторону Иордана» (Ин. 1,28), т. е. в земле, отделенной от Иудеи Иорданом.

[261] См. гл. 57 наст. книги.

[262] *Lagarde*. Op. cit. P. 193.

[263] Мф. 28,18.

[264] Если учитывать, что ὁ πυρετός — «горячка» (от πῦρ — «огонь»), то, возможно, Ориген имеет в виду Страшный Суд и огненную кару.

исцеляя сына царедворца — назван ли этим царедворцем Авраам, или какой-нибудь другой властвующий. Это — в качестве некоторого толкования, близко соприкасающегося с прежними. Но поскольку до́лжно, чтобы мы помнили о самих себе, необходимо сказать, что эти два пришествия можно помыслить относительно каждого Его создания. И ты озадачишься: нужно ли поэтому первое считать ведущим, а второе — следующим из него, так что во время главного Он радует принявших Его, а во время второго избавляются от всякой болезни и от зажженных стрел врага[265] те, кто ранее не пожелал испить от Его вина? И то, что относится к первому пришествию, неотделимо от силы Его, ибо и претворивший воду в вино, и пьющие находятся в Кане, а относящееся ко второму имеет как бы некое отделение, ведь болеющий сын царедворца не был там, где находился Иисус (ибо он был не в Кане, но в Капернауме). И слово силы Его исходит из Каны, ибо слова «сын твой жив» произнесены в Кане, действие же этого слова происходит в Капернауме, ибо там, в седьмом часу, благодаря слову Иисуса был излечен немощный сын царедворца. Однако мы обнаруживаем, что и слуга сотника был вылечен таким вот словом Иисуса, Который, как известно, при этом не присутствовал, ведь Господь не вошел в дом сотника из-за того, что тот сказал: «Господи, я не достоин, чтобы Ты вошел под кров мой, но скажи только слово, и он излечится» (Мф. 8,8). Поэтому Он говорит ему: «Ступай, и как ты уверовал, да будет тебе» (Мф. 8,13).

13.63 Итак, мы заметили, что в Капернауме были больны оба: слуга сотника и сын царедворца. И теща Петра, поверженная лихорадкой, болела в Капернауме, и Он, взяв за руку, исцелил поверженную, так что, встав, она служила Ему[266]. Все они были вылечены в Капернауме днем: сын царедворца — в седьмом часу, а слуга сотника и теща Петра — до наступления вечера[267]. «Когда же наступил вечер (в Капернауме, согласно Матфею), то привели к Нему многих одержимых демонами, и Он словом изгнал духов и исцелил всех пребывающих в дурном состоя-

[265] Еф. 6,16.
[266] Мк. 1,30.
[267] Мф. 8,16; Мк. 1,32.

нии» (Мф. 8,16). Следовательно, одни излечиваются Иисусом позже, другие — раньше; и те, что вечером, излечиваются позже, поскольку хуже (как одержимые демонами и пребывающие в дурном состоянии) вылеченных днем. И дóлжно со всем тщанием свести воедино те местности, где обнаруживались нуждающиеся в излечении, и также отметить, в каких местах произошли знамения, не относящиеся, однако, к больным. В Самарии, к примеру, таким знамением было речение: «Пять мужей было у тебя, а тот, с кем ты теперь, не твой муж» (Ин. 4,18), на что изумленная женщина говорит: «Вижу, что Ты пророк» (Ин. 4,19), а граждан призывает: «Сюда, взгляните на человека, который сказал мне все, что я сделала: не он ли Помазанник?» (Ин. 4,29). Дóлжно рассмотреть слова Его: где, почему и при каких обстоятельствах они произносятся, ведь благодаря одним только таким вот наблюдениям и изысканиям исследование мало-помалу обретет плоды трудов, а благословение в Псалмах гласит: «Будешь есть плоды трудов своих» (Пс. 127,2).

13.64 Кроме того, по поводу речения: «Это уже второе знамение совершил Иисус», дóлжно сказать, что нигде не упомянуты только чудеса, ибо если и говорится о них, то вместе со знамениями, как, например, в речении: «Если не увидите знамений и чудес, то не поверите» (Ин. 4,48). Однако знамения часто можно увидеть без чудес, как и теперь. И дóлжно исследовать, имеют ли чудеса и знамения по отношению друг к другу некое различие. Я думаю, что странные и поразительные силы названы «чудесами» сообразно тому неожиданному, выступающему за пределы обыкновения и удивительному, что превосходит человека, а то, что при данных событиях открывает нечто другое, называется «знамением». Вот почему и при том, что не удивительно, мы обнаруживаем имя «знамение». Собственно, о знамении говорит Бог в речении: «И будет обрезан каждый мужчина среди вас. И обрежете крайнюю плоть вашу, и это будет знамением завета между Мной и вами» (Быт. 17,10). Однако нигде не названы только чудеса, поскольку в Писании нет речи о чем-либо удивительном, но не являющимся знамением и символом чего-то другого при чувственно воспринимаемом событии. И если бы некое чудесное событие не было символом другого,

то, пожалуй, было бы написано, что Иисус, или, допустим, Моисей, или какой-нибудь из святых совершил это чудо. Поэтому, когда Писание указывает нам, что о случившемся событии следует думать, что оно есть знамение чего-то другого, то говорится: «Это уже второе знамение совершил Иисус». Когда же порицается царедворец, как тот, кто не поверил бы без зрелища чудес, то не говорится: «Если не увидите знамений, не поверите» (ведь свершающееся знамение не призывает верить, в той мере, в какой оно именно знамение, и если оказывается, что знамение не есть одновременно и чудо), но: «Если не увидите знамений и чудес, то не поверите», потому что вы верите через чудо, мы же, вдобавок к этому, через то, что восполняет его как знамение чего-то другого.

Рассмотрим слова из семьдесят седьмого псалма: «Когда сотворил в Египте знамения Свои и чудеса Свои на равнине Танес» (Пс. 77,43), а именно: отличаются ли по значению «знамения» и «чудеса», или они тождественны? Ведь что касается знамений, то они произошли в Египте, а сам Египет возводится к чему-то мыслимому[268], что же касается чудес, то они произошли «на равнине Танес», причем ни чудеса как таковые, ни равнина Танес как таковая не являются аллегориями, однако в той мере, в какой чудеса являются знамениями, они нуждаются в анагогии, и то же самое равнина Танес, в той мере, в какой она есть Египет.

На этом, однако, завершим тринадцатый том, замыкающий изложение от начала и до седьмого пришествия Иисуса. Действительно, в первое пришествие Он крестится в Вифаваре у Иордана[269], во второе — придя в Кану Галилейскую, делает воду вином[270], в третье — сходит в Капернаум[271] (и, соответственно, там, куда Он сходит, есть немощные[272]), в четвертое — поднимается в Иерусалим[273], в пятое — вместе с учениками

---

268 Речь идет об анагогии. Таким образом, всякое упоминание о Египте в Писании имеет особый духовный смысл.

269 Ин. 1,28.

270 Ин. 2,1.

271 Ин. 2,12.

272 См. кн. 10, гл. 9.

273 Ин. 2,13.

проводит время в Иудее[274], в шестое — учит в Самарии близ источника Иакова[275], что мы, по возможности, исследовали, наконец, в седьмое пришествие Он во второй раз приходит в Кану Галилейскую[276]. В дальнейшем же, даст Бог, мы обдумаем сказанное и сделанное Им на празднике иудеев в Иерусалиме[277].

274 Ин. 3,22.
275 Ин. 4,5.
276 Ин. 4,46.
277 Ин. 5,1.

Книга 19[1]

«Отвечал Иисус: “Вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего; если бы знали Меня, то и Отца Моего знали бы”» (Ин. 8,19)

19.1 Если бы Слово, говоря: «Вы знаете Меня, откуда Я» (Ин. 7,28), обращалось к тем самым, о ком Оно утверждает: «Вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего», то сказанное выглядело бы откровенно противоречивым. Однако слова «вы знаете Меня» обращены к жителям Иерусалима, говорившим: «Быть может, правители и в самом деле узнали, что Он — Помазанник? Но мы знаем, откуда Он, Помазанник же когда придет, никто не будет знать, откуда Он» (Ин. 7,26), а слова «не знаете ни Меня» и далее, предназначены фарисеям, сказавшим Ему: «Ты свидетельствуешь о Самом Себе, твое свидетельство неистинно» (Ин. 8,13). Впрочем, и иерусалимлянам — в предыдущем, и фарисеям — в ныне исследуемом, Он говорит, что они не знают Отца. Иерусалимлянам — следующим образом: «Я пришел не от Себя, но Пославший Меня — Истинный, Которого вы не знаете; Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня» (Ин. 7,28); а фарисеям так: «Вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего; если бы знали Меня, то и Отца Моего знали бы». Быть может, кто-нибудь справедливо спросит: *каким* образом, раз истинно, что «если бы вы знали Меня, то и Отца Моего знали

[1] Начало данной книги утрачено.

бы», иерусалимляне, которым Он говорит: «Вы знаете Меня», не знают Отца? Это недоумение усиливает Иоанн, говоря во всеобщем Послании следующее: «Отвергающий Отца и Сына; всякий, отвергающий Сына, не имеет и Отца» (1Ин. 2,22). Ибо если с одной стороны — «отвергающий Отца и Сына», а с другой — «признающий Сына имеет и Отца» (1Ин. 2,23), то очевидно, что иерусалимляне, как это следует из речения, не зная Отца и потому отвергая Его, отвергают и Сына. Если же они отвергают Сына, то как может быть истинным «вы знаете Меня»? И опять же: если, согласно речению «вы знаете Меня», они знают Сына, то (поскольку «Признающий Сына имеет и Отца») признают Отца. Если же они признают Отца, то как может быть истинным: «Но Пославший Меня — Истинный, Которого вы не знаете»?

19.2 По этому поводу до́лжно сказать, что иногда Спаситель говорит о Себе как о человеке, иногда же как о божественной природе, соединенной (ἡνωμένης) с нерожденной природой Отца. Ибо когда Он говорит: «Ныне же ищете убить Меня, человека, который сказал вам истину» (Ин. 8,40), то говорит, зная, что тот, кого ищут убить, есть не Бог, но человек; когда же Он говорит: «Я и Отец — одно» (Ин. 10,30), или: «Я — истина и жизнь» (Ин. 14,6), или: «Я — воскресение» (Ин. 11,25), — и подобное этому, то указывает не на человека, которого хотят убить. Поэтому и ныне исследуемое нужно понимать именно так: исходя из характера высказываний. Словами: «И вы знаете Меня, и знаете, откуда Я», Он говорит о Себе как о человеке, словами же: «Вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего», — как о божестве. Ведь речение: «И вы знаете Меня, и знаете, откуда Я» — предваряется таким: «Поэтому говорили некоторые из иерусалимлян: “Не Он ли Тот, Кого хотят убить? И вот Он беседует открыто и ничего Ему не говорят. Быть может, правители и в самом деле узнали, что Он — Помазанник? Но мы знаем, откуда Он, Помазанник же когда придет, никто не будет знать, откуда Он”»; а речение: «Вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего» — идет вслед за словами: «Сказали Ему фарисеи: “Ты свидетельствуешь о Самом Себе; Твое свидетельство неистинно”. Отвечал Иисус и сказал им: “Даже если Я свидетельствую о Самом Себе, Мое свидетельство истинно, потому что Я знаю, откуда пришел и куда иду. ...[2]

[2] Здесь выпали слова: «Вы не знаете, откуда Я и куда иду» (Ин. 8,14).

Вы судите по плоти, Я никого не сужу. А если даже сужу, суд Мой истинен, потому что Я не один, но Я и пославший Меня Отец"» (Ин. 8,13–16). Отсюда ясно, что это иерусалимляне говорили: «Мы знаем, откуда Он», ссылаясь на то, что Он родился в Вифлееме[3], и зная, что Он — Тот, чью мать называли Марией, а братьев — Иаковом, Иоанном, Симоном и Иудой[4]. Вот почему говорившим: «Мы знаем, откуда Он», Он свидетельствует: «И вы знаете Меня, и знаете, откуда Я». Отвечая же фарисеям словами «Даже если Я свидетельствую о Самом Себе, Мое свидетельство истинно, потому что Я знаю, откуда пришел и куда иду», Он утверждал это, будучи приобщен божественной природы и, скажет кто-нибудь, поскольку был первородный всяческой твари[5]. Вот почему фарисеям, выведывавшим это и говорившим: «Где Твой Отец?» (Ин. 8,19), Он отвечает (будучи, можно сказать, уже не тем, кто говорит: «И вы знаете Меня») и утверждает: «Вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего». И низости фарисеев соответствовало или не понимать, что Он говорил о Боге всего: «Свидетельствует обо Мне Отец, пославший Меня», или, даже допустив, что речь идет о Боге, считать, что Бог находится в некоем месте, и потому спрашивать: «Где Твой Отец?»

19.3 Однако следует знать, что инакомыслящие полагают, будто отсюда очевидным образом доказывается, что Бог, Которому служили иудеи, не является Отцом Помазанника. Ведь, говорят они, если фарисеям, служащим Демиургу, Спаситель сказал: «Вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего», то ясно, что фарисеи не знали Отца Иисуса, не являющегося Демиургом, равно как и иерусалимляне, которым до того Он сказал: «Но Пославший Меня — Истинный, Которого вы не знаете». Но они говорят это как не читавшие Писание и не заметившие привычный ему способ выражения. Ведь даже если кто-нибудь наученный отцами и сможет дословно сказать о Боге, что только Ему до́лжно служить, но при этом не будет жить правильно, то о таком говорят, что он не владеет гносисом Бога. И в самом деле: если кто

---

[3] Мф. 2,1.

[4] Мф. 13,55.

[5] Кол. 1,15.

другой и знал о Демиурге и жреческом служении Ему, то это, несомненно, дети жреца Илии, выросшие при таком служении, и тем не менее, поскольку они грешили, так написано о них в первой Книге Царств: «И сыновья Илии, пагубные сыновья, не знали Господа» (1Цар. 2,12). Так что мы спросим у инакомыслящих, не о Демиурге ли написано: «не знали Господа», а когда они ответят, что о Демиурге, мы поинтересуемся, почему о сыновьях Илии сказано, что они «не знали Господа»: из-за суждений о Боге Демиурге, или из-за порочности их? Ясно, что в силу порочности их говорится, что не знали Бога. И такое можно обнаружить не только в отношении сынов Илии, но и в отношении других грешников, правивших в Израиле и Иудее. Поэтому и фарисеи точно так же не знали Отца, ведь они не жили в согласии с волей Демиурга.

Помимо гносиса Бога есть, однако, и другое обозначаемое, ведь знать Бога есть нечто иное, нежели просто верить в Бога. ...[6] как ясно из речения: «Закон что говорит — говорит к тем, кто под законом» (Рим. 3,19), из чего само собой очевидно, что и пророки, чьи речения, как мы показали в другом месте[7], называются законом. Поэтому сказано в «Псалмах»: «Остановитесь и узнайте, что Я — Бог» (Пс. 45,11). Кто же не согласится признать, что это написано народу, верящему в Творца? Невозможно, чтобы кто бы то ни было обрел гносис, не остановившись и не очистив ум, тогда как мыслящие и взирающие на Бога более божественными очами удостоены этой радости, потому что сделали сердце чистым. Потому и свидетельствует Спаситель: «Блаженны чистые сердцем, ибо они узрят Бога» (Мф. 5,8). Вместе с тем и в отношении слов: «Никто не познал Отца, только Сын» (Мф. 11,27), мы скажем, что знать Отца отнюдь не то же самое, что верить в Него. Поэтому речение: «Никто не познал Отца, только Сын» — не противоречит другому: «Поверил Авраам Богу, и было вменено ему в праведность» (Быт. 15,6). Если же кто полагает, что мы преувеличиваем, говоря о нетождественности веры и гносиса, и допускаем возможность

---

6 Здесь по ходу изложения что-то выпало, поскольку не прослеживается связь между этим предложением и предыдущим.

7 *Ориген*. Комментарии на Послание к Римлянам. IX.

верить, но не владеть гносисом того, в кого верят, то пусть выслушает Иисуса, обращающегося к уверовавшим в Него иудеям: «Если пребудете в слове Моем, то узнаете истину, и истина освободит вас» (Ин. 8,31). Ибо он заметит, что прежде слов: «Если пребудете в слове Моем, то узнаете истину» — написано: «Тогда сказал Иисус уверовавшим в Него иудеям» (Ин. 8,31), и тем, что Он сказал, было: «Если пребудете в слове Моем, то узнаете истину». И гносис вкупе с верою многим отличен от просто веры: «Ибо одному через Дух дается слово мудрости, другому — слово гносиса, согласно Тому же Духу, а третьему — вера, в Том же Духе» (1Кор. 12,8).

19.4 Итак, это — ради того, чтобы показать, что быть познавшим Бога есть нечто иное, нежели быть уверовавшим, но для большей точности мы добавим к сказанному, что относительно фарисеев, которым Он говорит: «Вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего», вполне справедливо было бы сказать: однако вы и не верите в Отца Моего, ибо они не поверили в посланного Отцом[8], а отвергающий Сына, никоим образом не имеет Отца. Никоим образом — говорю я — то есть ни по вере, ни по гносису. Рассмотрим же, не говорит ли, кроме того, и Писание, что объединенные и смешанные с чем-нибудь знают то, с чем они смешаны и к чему приобщились, однако до этого объединения и общности, если даже они воспримут определения чего-либо, все же не будут знать его. Действительно, Адам, говоря о Еве: «Теперь это кость от костей моих и плоть от плоти моей» (Быт. 2,23), не знал женщины, когда же он сблизился с ней, тогда «познал Адам Еву, жену свою» (Быт. 4,1). А если кто оскорбится тем, что в отношении гносиса Бога мы берем в качестве примера речение «познал Адам Еву, жену свою», то, во-первых, пусть обратит внимание на слова «таинство это великое» (Еф. 5,32) и затем пусть сравнит сказанное у апостола о мужском и женском, ибо тот же самый способ выражения он применяет и к человеку, и к Господу: «Сближающийся с блудницей пребывает в теле, сближающийся с Господом — в духе» (1Кор. 6,16). Пусть поэтому, сходящийся с блудницей знает блудницу, с женой — жену, но более того и свято, сблизившийся с Господом —

---

[8] Ин. 5,38.

Господа. Если же дело обстоит именно так, то фарисеи не знали ни Отца, ни Сына, и прав был сказавший: «Вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего». Если же мы не будем понимать знание именно так (я имею в виду вышеупомянутое понимание), то есть как смешение и единение, то пусть кто-нибудь разъяснит речения: «Ныне же узнавшие Бога, вернее, получившие знание от Бога» (Гал. 4,9) и «Узнал Господь Своих» (2Тим. 2,19). Ведь, согласно нам, Господь узнал Своих, смешав их с Собой, дав им участие в Своей божественности и взяв их, как сообщает выражение Евангелия, в свою руку[9], потому что уверовавшие в Спасителя находятся в руке Отца. Поэтому, если пребывая в ней они не будут грешить и тем самым удалять себя от руки Бога, то не будут похищены, ибо никто не похищает из руки Отца[10].

19.5 Вслед за этим ты спросишь по поводу того же речения (я говорю о «вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего»): возможно ли, что некто знающий Бога не знает Отца? Ведь если представление (ἐπίνοια) о Нем как о Боге — одно, а как об Отце — другое, то возможно, что кто-то знает Бога, однако не знает Отца применительно к своему знанию Бога и потому, можно сказать, не знает Отца[11]. Ведь после воскресения Спаситель говорит Марии: «Ступай к братьям Моим и скажи им: иду к Отцу Моему и Отцу вашему, Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20,17). И инакомыслящие могут даже говорить нечто им угодное — что Моисей и пророки не знали Отца, но эти их слова, пожалуй, не истинны, ибо во всяком случае верно, что не узнавший Отца, не узнал и Сына. Ведь Сын знал Отца, а слуга — Господа, и как мы не поступили бы нечестиво, говоря, что Сын не знал Господа (будучи Сыном, Он не знал над Собой Отца-Господина), так и ничуть не будет нелепо, когда, имея в виду Того же Отца, примем, что Сыну подобало знать Отца, слуге же — Господа, и как слуга не знал Отца, так и Сын не знал Господа. Поэтому хоть и несметное число молитв записано в псалмах, у пророков, да и в законе, но мы не обнаружили никого молящегося и об-

[9] Ин. 10,28.

[10] Ин. 10,29.

[11] Фраза выглядит несколько тяжеловатой, и поэтому есть ряд поправок, из которых наиболее существенной можно считать чтение εἶναι вместо εἰδέναι, получается: при том, что Он (есть) Бог.

ращающегося к Богу: «Отец» (Рим. 8,15), поскольку, пожалуй, они не знали Отца. Однако молят к Нему как к Богу и Господу, придерживаясь того, что дух усыновления изливается на них ничуть не меньше, чем на уверовавших в Бога после Его прибытия и в силу него. Тогда не состоялось ли в действительности духовного пришествия к ним Христа и, став совершенными, не обрели ли они однажды дух усыновления? А говорили или писали о Боге Отце тайно и не всем доступно, дабы не предвосхитить благодать, оставляемую всему миру через Иисуса, призывающего всех к усыновлению[12], чтобы сказать имя Бога братьям Своим и посреди собрания воспеть Отца, как и написано: «Скажу имя Твое братьям Моим, посреди собрания воспою Тебя» (Пс. 21,23)[13]. А что Он и есть Бог пророков и Творец мира, можно увидеть многими способами, в настоящем же достаточно рассмотреть речь Стефана к народу, когда в Деяниях он говорит следующее: «Мужи братья и отцы, выслушайте. Бог славы явился отцу нашему Аврааму, жившему в Месопотамии, прежде чем переселиться в Харран, и сказал ему: „Пойди из земли твоей и от родства твоего“» (Деян. 7,2)[14], — и так далее. Ведь из всей этой речи можно безоговорочно заключить, что Бог пророков является Отцом Иисуса Христа. Да и из таких слов апостольского Послания к Римлянам: «Павел, раб Иисуса Христа, избранный апостолом и призванный для благовествования Бога, которое и прежде было дано через пророков Его в святых писаниях о Сыне Его, произошедшем по плоти от семени Давидова и открывшемся Сыном Бога в силе, по духу святости, через воскресение из мертвых; Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого мы получили дар и апостольство для служения веры во имя Его среди всех народов, у которых пребываем мы и вы, избранные Иисуса Христа, — всем находящимся в Риме возлюбленным Бога, святым избранникам. Радость вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа» (Рим. 1,1–7). Ибо из этого мы ясно поняли, что Творец и Бог пророков является и Отцом Христа и нашим Отцом.

---

12 Еф.1,5.

13 Евр.2,12.

14 Быт. 12,1.

19.6 Фарисеи, таким образом, не только не владели гносисом (ни в том, что касается Отца, ни в том, что касается Бога) давшего закон Отца Помазанника, но они и не верили в Него ни как в Отца Иисуса, ни как в Бога Его, да и, пожалуй, ни как в Бога, сотворившего все. Однако они и Помазанника не знали, и замечательно уличает их Спаситель, говоря: «Вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего».

Хочу выяснить, равны ли по смыслу выражения: «Если бы вы знали Меня, то и Отца Моего знали бы» и «Если бы вы знали Отца Моего, то и Меня знали бы», или нет? И думаю, что они не равны друг другу, ведь познающий Отца восходит от гносиса Сына к гносису Отца, и не иначе он узрит Отца, кроме как узрев Сына: «Увидевший Меня, — говорит Он, — увидел Пославшего Меня» (Ин. 12,44)[15]. Ведь Он не говорил: «Увидевший Отца — увидел Меня», поскольку лишь узревший Слово Бога зрит Бога, взойдя от Слова к Богу. И невозможно узреть Бога, кроме как от Слова. И зрящий мудрость, которую прежде веков Бог сотворил в начале дел Своих[16], восходит от знания мудрости к знанию Отца ее, и без предводительства мудрости нельзя постигнуть Отца мудрости. То же самое ты скажешь об истине, ибо неверно, что кто-то мыслит Бога или зрит Его, а уж затем истину, но прежде — истину, чтобы таким образом прийти к видению сущности или же к видению силы и природы Бога, потусторонних сущности[17].

И, пожалуй, как были ступени к храму[18], по которым входили в святая святых, так и все наши ступени — Единородный Бога, и как среди ступеней есть первая, что внизу, следующая — повыше, и так друг за другом вплоть до высочайшей, так и Спаситель есть все эти ступени: первая, самая нижняя — человечность Его, вступая на которую и идя далее по Его сущности, мы вершим путь по всем этим ступеням, так что проходим через Его существо, а также существо ангельских и остальных сил. Что же касается представлений о Нем, — если только путь это одно, а врата

---

15 Ин. 14,9.

16 Притч. 8,22.

17 τῇ ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει: «Оно (Благо) по ту сторону сущности, превышая ее силой» (Платон. Государство. 509, b8).

18 Деян. 21,35.40.

другое[19], — то прежде до́лжно ступить на путь, дабы после этого достичь врат. И поскольку Он Пастырь[20], нужно видеть в Нем предводителя, чтобы суметь насладиться Им как Царем, и вначале воспользоваться Им как Агнцем, чтобы прежде всего взял наш грех[21], а после этого, очистившись, есть Его плоть, истинную пищу[22]. И кто более ревностно исследует и усвоит предлежащее, тот услышит: «Если вы Меня знаете, то и Отца Моего знаете».

«Эти слова Он говорил у сокровищницы, поучая в храме; и никто не схватил Его, потому что еще не пришло время Его» (Ин. 8,20)

19.7 Если бы не было нужно научиться кое-чему из того обстоятельства, что упомянутое провозвестие Спасителя было произнесено у сокровищницы, то евангелист не присовокупил бы к тому, что говорил Иисус, выражения: «Эти слова Он говорил у сокровищницы, поучая в храме». И везде, где только он прибавляет: «Эти слова, которые Он говорил», в таком-то месте, поразмыслив, ты обнаружишь разумность добавления. И чтобы понять, каков смысл того, что эти слова были произнесены Иисусом у сокровищницы, мы представим то именно, чему научились у Луки и Марка, говоривших о сокровищнице. Лука так: «Взглянув на богатых, бросавших в сокровищницу свои дары, Он увидел бедную вдову, бросившую две лепты, и сказал: “Истинно говорю вам, что эта нищая вдова бросила больше всех, ибо эти все от излишества своего клали в дар Богу, она же от нужды своей все, что имела на жизнь, бросила”» (Лк. 21,1–4). А вот как Марк: «И стоя напротив сокровищницы, Иисус смотрел, и каждый бросал медь в сокровищницу. Многие богачи бросали помногу, нищая же вдова, придя, бросила две лепты, то есть кодрант. И призвав учеников Своих, сказал им: “Истинно говорю вам, что эта нищая вдова бросила больше всех положивших в сокровищницу, ибо все от излишества своего бросали, она же от нужды своей положила все, что имела, все средства свои”»

[19] Ин. 10,7.9.

[20] Ин. 10,11.

[21] Ин. 1,29.

[22] Ин. 6,55.

(Мк. 12,41–44). Рассмотрев, *что* дает мне сопоставление этих речей в отношении к тому, что сокровищница была в храме, скажем теперь, дабы понять предлежащее речение Иоанна: поскольку мы возводим храм Бога и святилище для духовного слова, то сообразно этому и будем понимать сокровищницу в храме, которая есть вместилище денег для почитания Бога и для домостроительства отдохновения бедных подносителей. И, пожалуй, чем будут эти монеты, как не божественными словами, несущими запечатленный в них образ Великого Царя[23]? И видят их опытные менялы, умеющие отделять от подлинного то, что лишь выдает себя за подлинное, и хранящие заповедь Иисуса: «Будьте опытными менялами»[24], а также наставление Павла: «Все испытывайте: хорошее приобретайте, от всякого рода зла удаляйтесь» (1Фес. 5,21). Пусть же каждый вносит в домостроительство церкви, кладя в духовную сокровищницу то, что может, ради почитания Бога и ради помощи общине.

19.8 Поскольку община может быть облагодетельствована двумя способами, то есть не только учениями, но и делами, которые вершит праведный, то хорошо, когда и они вносятся в духовную сокровищницу. Но так как в этой жизни не равны и не одинаковы у всех силы, если только одному домохозяин дал пять талантов, другому два, а иному один, каждому по его силе[25], то Слово живое принимает от них, глядя на силу бросающих в сокровищницу (которую мы истолковали), и одобряет их, принимая во внимание не только количество внесенного. Вот почему, если кто-нибудь весьма сильный делает меньше, чем то подобает имеющейся в нем силе, хотя и больше по сравнению с менее сильными, то Слово [отвергает его[26]] и принимает сделавших меньшее, но от всей силы, сравнительно с теми, кто внес много, но от силы, способной сделать гораздо большее. Об этом и на-

---

[23] Пс. 47,3.

[24] Это речение принадлежит к числу т. н. «Аграфа», незаписанных изречений Иисуса. Впервые они собраны в книге: *Preuschen E.* Antilegomena. — Giszen, 1905. Данное речение встречается, например, в «Панарионе» Епифания Кипрского, где в главе, посвященной ереси апеллеан, он цитирует его из сочинения Апеллеса, ученика гностика Маркиона.

[25] Мф. 25,15.

[26] В тексте лакуна; принимаем вариант чтения, предложенный издателем.

писано в представленных нами речениях Луки и Марка. Ведь понимающего их духовно оба речения учат, что люди, признанные выдающимися, никогда не должны возноситься над теми, кто, по человеческому рассуждению, более слаб. Ибо пусть никто не думает, что делает больше и лучше, нежели было дано ему, сравнивая себя с теми, кто, по человеческому рассуждению, делают менее значительное, потому что он сделал все (или там не все), если отдал то, что могло быть востребовано Словом.

Таким образом, Иисус взирал на богатых, бросающих в сокровищницу дары свои, и, увидя бедную вдову, бросившую две лепты скорее в духовную сокровищницу, нежели материальную, — вдову, проще разумевшую божественное и сообразно этому живущую, сказал: «Истинно говорю вам, что эта бедная вдова бросила больше всех» (Лк. 21,3). И Он говорил это, видя неким образом, что способные дать общине много больше, богатые силой, от излишества своего бросили в дар Богу малейшую частицу того, что способны были внести. Однако замечает Он и нужду вдовы и что она, живя сама, внесла в сокровищницу храма все, что имела на жизнь, отдав Богу всю свою силу.

19.9 Итак, всегда, согласно Луке, взирая на богатых, бросающих в сокровищницу дары свои, Иисус видит и бедную вдову, бросающую две лепты; согласно же Марку, стоя напротив сокровищницы, Он видит неким образом весь народ, по силам своим бросающий в сокровищницу духовную медь, и как единственный способный видеть богатых, Он замечает и бедную нуждающуюся душу, когда она всею силою кладет в сокровищницу и через это оправдывается по сравнению с многими богачами. И об этом Он говорит, но не первым встречным, а, как утверждает Марк, Своим ученикам. Ибо теперь, подозвав учеников Своих и уча видеть не так, как посмотрит человек, но как посмотрит Бог: «Человек посмотрит на лицо, а Бог на сердце» (1Цар. 16,7), сообщает им: «Истинно говорю вам, что эта нищая вдова бросила больше всех положивших в сокровищницу», — и так далее. Чем же все это служит мне, когда предстоит объяснить речение: «Эти слова Он говорил у сокровищницы, поучая в храме», кроме как указанием, что среди вносящих в сокровищницу общинного храма то, что накормит нуждающихся, более всего помощи должен был внести Иисус, а именно — слова вечной

жизни и наставление о Боге и о Самом Себе[27]? И драгоценнее всякой монеты было речение: «Я — свет мира» (Ин. 8,12), сказанное у сокровищницы, а также: «Если бы вы знали Меня, то и Отца Моего знали бы» (Ин. 8,19), и вообще все, что говорилось в этом месте. В самом деле, все золото остальных, несущих в сокровищницу, что имели, было ничтожным песком в сравнении с речами Иисуса, ведь слова Его были мудростью, а «всякое золото — ничтожный песок ввиду мудрости, и рядом с ней серебро будет сочтено глиной» (Прем. 7,9). И это будет очевидным образом понято теми, кто научились слушать мудрость, говорящую с совершенными, в тайне сокрытую, «которую прежде веков Бог предопределил к славе праведников Его»[28]; теми, кто умеет видеть превосходство мудрости Бога над «мудростью века сего» или «правителей века сего преходящих» (1Кор. 2,6), слушающих своих как бы пророков, которые защищают какие угодно другие слова, но не истину. Ибо остальные мудрости, почитаемые золотом, есть ничтожный песок ввиду этой мудрости, которую Бог сотворил в начале путей Своих и прежде дел Своих[29]; и серебро, то есть яркое и правдоподобное учение многих, будет глиной рядом со священными словами Господа, переплавленными и очищенными семь раз[30], истинными, потому что пришли от Слова, Которое в начале у Бога[31].

19.10 А следующее мы с помощью описанной мудрости представили иным образом, чтобы увидеть значение высказывания: «Эти слова Он говорил у сокровищницы, поучая в храме». Ибо пусть остается в силе толкование по поводу богачей и бедной вдовы в том виде, в каком оно было принято, и если кто и в самом деле подражатель Христа — пусть придет к духовному храму Бога, не в месте находящемуся, ступая умом и следуя духу, умеющему руководить его к храму, и пусть принесет в сокровищницу истинные монеты, речи вечной жизни, и дела, соответствующие таким речам. Но — о если бы кто из нас был ни нищей, ни вдовой, способной принести не более двух лепт, ни богатым, лишь

---

[27] Ин. 6,68.
[28] 1Кор. 2,6.7.
[29] Притч. 8,22.
[30] Пс. 11,7.
[31] Ин. 1,1.

от излишества своего приносящим, а тем, кто посвящает Богу все богатство!

Однако Иисус, уча у сокровищницы, произнес не все слова, которые у Него были, ибо, полагаю, сам мир не вмещает полное Слово Бога[32]. Уча и ведя такие речи у сокровищницы, Иисус тем не менее не был еще кем-либо задержан, ибо слова Его были сильнее желавших схватить Его. И поскольку Он говорит, никто из злоумышлявших против Него не схватит Его, но если умолкнет, то будет схвачен. Отсюда, поскольку Он желал претерпеть ради мира, то, допрашиваемый Пилатом и бичуемый, молчит[33], а если бы говорил, то не случилось бы Ему быть распятым в немощи[34], потому что нет немощи в том, что говорит Слово. И когда Он у сокровищницы (но и когда в храме), то еще не пришло Ему время быть схваченным, ибо бурным[35] должно быть то место, где Иисус пожелал и мог быть схвачен. Однако и время задержания Его не должно было быть дневным, ибо «Иуда, взяв отряд и слуг первосвященников и фарисеев, приходит туда с факелами, лампадами и оружием» (Ин. 18,3). Что же касается слов «еще не пришло время Его», то выше мы многое разъяснили по их поводу[36], и оно даст ответ на настоящее.

«И вновь сказал им: “Я ухожу, и будете искать Меня, и в грехе вашем умрете; куда Я иду, вы не можете прийти”» (Ин. 8,21)

19.11 И это Он говорил у сокровищницы в храме, добавив к предыдущему помимо того еще многое вплоть до: «Истинно говорю вам, что прежде, нежели был Авраам, Я есть» (Ин. 8,58). После же этих слов Иисус скрылся от взявших камни, чтобы побить Его, и вышел из храма, и проходя, увидел слепца от рождения[37], о котором, Бог даст, мы узнаем, когда подойдем к этому месту. Это же Он говорит, дабы сбылось грядущее, ибо:

---

32 Ин. 21,25.

33 Ин. 19,1.9.

34 2Кор. 13,4.

35 χειμάρρουν — «бурный поток»; см. Ин. 18,1, где речь идет о переходе Иисуса через Кедрон, в сад, где Он был схвачен.

36 Вероятно, в кн. 9 «Толкований», при объяснении Ин. 2,4.

37 Ин. 8,59; 9,1.

«Когда Он говорил это, уверовали в Него» (Ин. 8,30); как если бы бедные шли к сокровищнице, чтобы получить там, что смогут, и что, быть может, уделено им. Ведь многие уверовали в Него, но не многие узнали, ибо те из уверовавших в Него, кто пребывает в слове Его, воистину став учениками Его, узнают истину[38]. Но отнюдь не многие из уверовавших в Него пребывают в слове Его, и не многие воистину становятся Его учениками. Вот почему многие не узнают истину и — если истина освобождает — не станут свободными, ибо немногие прочно вмещают свободу.

Кто же те, кто узнают или вознесут Его? Как Сам Он учит, говоря: «Когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что это Я» (Ин. 8,28). Но никто питающийся молоком не возносит Его, готовя себя к принятию твердой пищи, вот почему такому Павел говорит: «Я решил не знать у вас ничего, кроме Иисуса Христа, притом распятого» (1Кор. 2,2), по отношению к Которому он становится слугой Слова в немощи, как говорит им же: «И я был у вас в немощи, в страхе и в великом трепете» (1Кор. 2,3).

Поэтому Слово Бога, кладя начало следующим поучениям, говорит: «Я ухожу, и будете искать Меня, и в грехе вашем умрете». И я думаю, что в силу слов: «Когда Он говорил это, многие уверовали в Него», не всем, пожалуй, присутствующим Он говорит: «Я ухожу, и будете искать Меня, и в грехе вашем умрете», но только тем, кого знал как не уверовавших и потому долженствующих умереть в грехе своем, не умея следовать за Ним. Не умеют же из-за нежелания, ибо если бы желали, но не могли, то не по праву было бы сказано им: «В грехе вашем умрете».

19.12 Однако кто-нибудь возразит: если Он говорил это тем, кто пребывает в неверии, то почему Он утверждает о них: «Будете искать Меня»? Ведь чаще всего искать Иисуса означает нечто хорошее, подобное поиску разума, истины и мудрости. Но ответь ему, что порою и о злоумышлявших говорится, что они ищут, например, в словах: «Искали схватить Его, и никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришло время Его» (Ин. 7,30), и в таких: «Знаю, что вы семя Авраама, однако

[38] Ин. 8,31–32.

ищете убить Меня, потому что слово Мое не вмещается в вас» (Ин. 8,37), наконец, в таких: «Ныне же ищете убить Меня, человека, сказавшего вам истину, которую услышал от Отца» (Ин. 8,40). Вот почему тем, кто ищет не с благородной целью, говорится: «Будете искать», и это не противоречит выражению: «Всякий ищущий находит» (Мф. 7,8). И среди ищущих Иисуса всегда есть различие, потому что не все ищут Его искренне, ради спасения своего и ради того, чтобы быть облагодетельствованными Им. Ибо есть такие, что ищут Иисуса по многим тысячам далеких от добра соображений, и поэтому только верно искавшие Его нашли мир и о них справедливо было бы сказать, что ищут Само Слово, Которое в начале, Которое у Бога[39], чтобы Оно привело их к Отцу. Когда же присутствующее и проявляющееся Слово не приемлется, то Оно грозит уйти и говорит: «Я ухожу», и если даже мы будем искать Его, когда Оно удаляется, то не найдем и в грехе нашем умрем. И Оно знает, от кого уходит и с кем остается, еще не найденное, дабы в свое время искомое обнаружилось. К ним, в таком положении находящимся и не узревшим Его, обращено: «Не говори в сердце своем: "Кто взойдет на небо?", то есть Христа свести, или: "Кто спустится в бездну?", то есть Христа из мертвых возвести. Но что говорит Писание? Весьма близко к тебе слово — оно в устах твоих и в сердце твоем» (Рим. 10,6–8)[40]. И им же Спаситель человеколюбиво указывает на царство Бога, чтобы не искали его вне себя и не говорили: «Вот оно здесь, или там», ибо сообщает им: «Царство Бога внутри вас» (Лк. 17,21). И насколько мы храним посеянные в нашу душу семена истины, настолько Слово еще не ушло от нас; если же из-за излития злобы погубим себя, тогда скажет нам: «Ухожу», чтобы если даже искали Его, не нашли, но в грехе нашем умерли, схваченные в нем и из-за него взятые теми, кто приставлен взыскать душу, согласно сказавшему: «Безумец, этой ночью взыщут душу твою» (Лк. 12,20).

19.13 Не до́лжно пройти мимо неисследованного и пропустить речение: «В грехе вашем умрете». Итак, если брать его более

---

[39] Ин. 1,1.

[40] Втор. 30,12–14.

обще, то ясно, что грешники умрут в грехе своем, а праведники — в праведности; но если слово «умрете» взять в отношении к смерти, врагу Помазанника[41], как если бы умирал тот, кто согрешил к смерти[42], то, очевидно, те, кому Он говорил это, еще не умерли. И ты спросишь: почему при жизни неверовавшие должны однажды умереть? Однако ответит кто-нибудь и на это, говоря, что в то время неверие еще не было грехом к смерти, и те, к кому обращено высказывание, еще не согрешили к смерти. Но они жили в болезни души своей, и болезнь эта была к смерти[43]. Вот почему врач, видя их гибельную болезнь и отрицая излечение, сказал: «Я ухожу, и будете искать Меня, и в грехе вашем умрете».

Действительно, мы потому написали: «болезнь эта была к смерти», что научились от Иисуса различению больных. Ведь болен и Лазарь, однако врач знал, что болезнь его была не к смерти, и потому сказал: «Эта болезнь не к смерти» (Ин. 11,4). Так что если мы, болея, будем крепко держаться за болезни свои, то, пожалуй, придем к тому, что заболеем к смерти, ибо болезнь, которая могла быть излечена, становится неизлечимой. И вместе с тем становится более ясно, почему к речению «и в грехе вашем умрете» будут присовокуплены слова: «Куда Я иду, вы не можете прийти». Ведь когда кто-то умирает в грехе своем, то не может прийти туда, куда идет Иисус, потому что никакой мертвый не может следовать за Иисусом: «Ни мертвые не восхвалят Тебя, Господи, ни все сошедшие в ад. Но мы, живущие, прославим Господа» (Пс. 113,25).

19.14 Кроме того, к речению «в грехе вашем умрете» ты приложишь имеющееся у Иезекииля: «Душа согрешающая — она умрет» (Иез. 18,20), ибо грех души есть смерть, однако, полагаю, не всякий, а тот, о котором Иоанн говорит, что он к смерти. И тем самым он различает грех, который есть смерть души, и грех, который есть болезнь ее, да и, пожалуй, некий третий грех, который есть урон души и который явствует из слов:

---

41 1Кор. 15,26.
42 1Ин. 5,16.
43 Ин. 11,4.

«Что пользы человеку, если он весь мир приобретет, а душу свою погубит или принесет ей урон?» (Мф. 16,26), а также из речения: «Если чей-либо труд сгорит дотла, то такой понесет урон» (1Кор. 3,15). Поэтому тем, кто умрет в грехе, Он говорит: «Я ухожу, и будете искать Меня, и в грехе вашем умрете; куда Я иду, вы не можете прийти», тогда как Петру: «Куда Я иду, ты не можешь ныне следовать за Мной, однако последуешь позднее» (Ин. 13,36). Ибо вполне вероятно, что обученный Иисусом ныне не готов следовать за Ним, идущим к Отцу, но позднее, со старанием ступая по следу, пойдет за Учителем и поспеет за Словом Бога. И в силу того, что мы предположили о конечном результате, кто-то, быть может, задумается по поводу слов: «Куда Я иду, вы не можете прийти» — и скажет, что, вероятно, теперь он не может, но позднее сумеет. Поскольку же есть век настоящий[44] и век наступающий, то те, кому сказано: «не можете прийти», в настоящем веке (до скончания которого остается много времени) не могут прийти туда, где Иисус, то есть где истина, мудрость и разум, ибо это и есть место «где Иисус». Однако Я знаю, что некоторые не только в этом веке, но и в наступающем отданы своему греху, как те, о которых Слово говорит: «Если произнесете хулу на Дух Святой, то не имеете прощения ни в этом веке ни в наступающем» (Мк. 3,29)[45]. А раз не в наступающем, то уже, конечно, и не в грядущих веках[46].

Гераклеон же, представив изречение о сокровищнице, ничего не сказал по его поводу, а в отношении слов: «Куда Я иду, вы не можете прийти», он говорит: *Как, пребывая в неведении, неверии и грехах, могут они быть в нетлении?* Однако здесь он не вполне слышит самого себя: ведь если пребывающие в неведении, неверии и грехах не могут быть в нетлении, то как апостолы, бывшие некогда в неведении, неверии и грехах, обрелись в нетлении? Поэтому могут те, кто в неведении, неверии и грехах, быть в нетлении, если они изменятся, и возможно, что они изменятся.

---

44 Гал. 1,4.

45 Мф. 12,32; Лк. 12,10.

46 Еф. 2,7.

«Тогда сказали иудеи: не убьет ли Он Себя, если говорит: "Куда я иду, вы не можете прийти"?» (Ин. 8,22)

19.15 Стоит выяснить, чем движимы иудеи, когда в ответ на слова: «Куда Я иду, вы не можете прийти» произносят: «Не убьет ли Он Себя, если говорит: "Куда я иду, вы не можете прийти"?» Ибо если принять, что слова: «Не убьет ли Он Себя?» — сказаны в обычном смысле, то почему способные убить себя, — пусть даже они не убьют себя и не окажутся там, где находится убивший себя, — не могут прийти туда, куда уходит убивший себя? По этому поводу до́лжно сказать, что более тщательно и глубоко вслушивающимся в речи иудеев в евангелиях совершенно ясно, что многое они говорили в согласии с некими тайными и наследуемыми учениями, как знавшие иное сравнительно с общедоступным и изъезженным. И когда из сопоставления речений мы увидим это, тогда спросим: не говорят ли они и теперь о Спасителе, видя нечто более глубокое? Ведь согласно наследуемым и неизъезженным учениям говорили они, что им ясно, что Иисус изгоняет демонов посредством Веельзевула, властителя демонов[47]. Ибо они были весьма осведомлены в том, что касается демонов и их властителя, именем Веельзевул, однако ничего подобного вообще нет в используемых книгах[48]. И не ложно свидетельство Спасителя, говорящего о Веельзевуле: «Если Я посредством Веельзевула изгоняю демонов, то посредством кого изгоняют сыновья ваши?» (Мф. 12,27), ибо говорит это, приняв, что есть некий Веельзевул и что тот, кто посредством него изгоняет демонов, отдает как бы часть самого себя присутствию Сатаны. Поэтому они были опровергнуты, говоря, что демоны изгнаны Спасителем посредством Веельзевула, однако знали, что есть некий Веельзевул, властитель демонов. Но и когда они говорят об Иисусе, что Он — Иоанн, восставший из мертвых, или некто из пророков[49], то, несомненно, владеют учением о душе, что мы выяснили при рассмотрении относящегося как к Иоанну, так и к Спасителю[50]. Вполне вероятно, что и мно-

[47] Лк. 11,15; Мф. 12,24.

[48] То есть в общедоступных и широко распространенных книгах.

[49] Лк. 9,7; Мк. 6,14.

[50] См. кн. 6,10.

жество другого — из преданий ли, или из апокрифов — знали они сравнительно с остальными.

Итак, рассмотрим речение: «Не убьет ли Он Себя?», а именно: могли ли они предполагать при этом нечто отнюдь не общеизвестное и не простое (как в случае уходящего из жизни посредством веревки, или меча, или вообще тех, кто каким бы то ни было способом уходит отсюда), особенно если думали, что, убив Себя, Он отправится в место, где они не могут быть? И если, не испытывая богобоязни по крайней мере в отношении имен, но видя скрытые обстоятельства, они используют другие имена для этих обстоятельств, то — скажу так — Иисус убил Себя в некотором, пожалуй, более божественном смысле. Именно это мы показываем следующим образом: души всех, оставляющих тело, принимаются теми, кто приставлен к взысканию их, соответственно, приставленные к этому служению сильнее душ, ибо нечто такое явствует из речения: «Безумец, этой ночью взыщут душу твою» (Лк. 12,20).

19.16 А если кто будет утверждать, что это могло быть сказано лишь по отношению к худшим, но ни в коем случае не по отношению к тем, кто хорошо и правильно жил, то пусть задумается, не возвещает ли Господь о Себе нечто исключительное по сравнению со всеми остальными, обретающимися в теле, когда говорит: «Никто не отнимет у Меня душу Мою, но Я Сам кладу ее; власть имею положить ее и власть имею вновь взять ее» (Ин. 10,18). Поэтому представим Того, Кто, когда желает, оставляет тело и удаляется, но не тем путем, что ведет к смерти через насилие или через болезни, и вновь, когда пожелает, приходит и использует тело как орудие, которое Он оставил, — о таком мы находим, что у Него не взыскуется душа. И о душе Иисуса подобает говорить, что именно в этом смысле она стала смертной, и что, желая показать ученикам исключительность Своего ухода отсюда, Он сказал: «Никто не отнимет у Меня душу Мою, но Я Сам кладу ее». Ведь такое не сказал бы ни Моисей, ни кто-нибудь из патриархов или пророков, ни из апостолов кто-нибудь, разве только Иисус, поскольку души всех людей забираются у них. А когда это понято, может проясниться сказанное в восемьдесят седьмом псалме от лица Спасителя таким образом: «Между мертвыми — сво-

бодный» (Пс. 87,5)[51]. Рассмотрев же написанное в евангелиях о Его уходе отсюда, ты обнаружишь, что такое понимание Его ухода не противоречит написанному. Ведь если бы Он умер как сораспятые Ему разбойники — когда воины перебили им, страдающим, голени[52], — то мы не сказали бы, что Он Сам положил душу Свою, но, сказали бы, умер подобно убитым. Ныне же «Иисус, воскликнув громким голосом, испустил дух» (Мф. 27,50), и как если бы Царь оставил тело, силою и властью сделав то, что посчитал разумным сделать, тотчас «завеса святилища разверзлась сверху донизу, и сотряслась земля, и раскололись камни, и отверзлись могилы, и восстали многие тела усопших святых, и, выйдя из могил после воскресения Его, вошли в святой город и явились многим» (Мф. 27,51–53), так что сотник и стерегшие вместе с ним Иисуса, увидев сотрясение и все происшедшее, весьма испугались, говоря: «Воистину Он был Сыном Бога» (Мф. 27,54).

19.17 Таким образом, в преданиях о Христе было как то, что Он родится в Вифлееме и восстанет, — согласно здравым ожиданиям пророческих слов, — от колена Иуды, так и относящееся к смерти Его, а именно, что Он изведет Себя из жизни тем способом, который мы указали. Соответственно, иудеи знали, что Тот, Кто уйдет таким образом, придет в место, где они и не могли быть, и не предполагали. Так что не просто, а согласно некому преданию о Христе, сказали они: «Не убьет ли Он Себя, если говорит: “Куда Я иду, вы не можете прийти”?» И если они говорят это, то несколько сомневаясь, ибо слова: «Не убьет ли Он Себя?» — показывают нечто такое. Но неудивительно, что они сомневаются о Христе, ведь и ранее некоторые из толпы, услышав слова Иисуса, сказали: «Воистину Он пророк», а другие: «Он — Помазанник», иные же говорили: «Разве из Галилеи придет Помазанник? Разве не сказано в Писании, что Помазанник придет от семени Давида, из Вифлеема, где был Давид?» (Ин. 7,40–42) И тогда «была распря в толпе из-за Него» (Ин. 7,43). Однако немного спустя после этого написано: «Отвечали служители: “Еще никогда не говорил так человек”» (Ин. 7,46), и тогда

---

51 Цитата из *Септуагинты*.

52 Ин. 19,32.

фарисеи сказали тем, кто восхитился слову Его: "Не заблудились ли и вы? Не уверовал ли кто из правителей или фарисеев в Него? Но разве народ этот, не знающий закона, не проклят?"» (Ин. 7,47–49) А когда Никодим сказал: «Разве закон наш судит человека, если прежде не выслушают его и не узнают, что он делает?», то фарисеи ответили: «Ты не из Галилеи ли? Рассмотри и узнай, что из Галилеи пророк не приходит и не воздвигается» (Ин. 7,51–52). Как же могли они более просто понимать, что Он вознесет Себя, если слышали слова Его: «Я — свет мира; ступающий за Мной не забредет во тьму, но обретет свет жизни» (Ин. 8,12)? В ответ на что фарисеи сказали: «Ты Сам о Себе свидетельствуешь, свидетельство Твое не истинно», и тогда ответил Иисус, говоря: «Если Я и Сам о Себе свидетельствую, свидетельство Мое истинно, потому что знаю, откуда пришел и куда ухожу. Вы по плоти судите, Я же не сужу никого, а если и сужу, то суд Мой истинен, потому что Я не один, но Я и пославший Меня Отец. Ведь и в законе вашем написано, что свидетельство двух человек истинно; Я свидетельствую о Самом Себе и свидетельствует обо Мне пославший Меня Отец» (Ин. 8,13–18).

19.18 Что же правдоподобного в том, что Он убьет Себя, после столь величественных слов, сказанных следующим образом: «Вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего; если бы вы знали Меня, то и Отца Моего знали бы» (Ин. 8,19)? Конечно, соответственно этим словам они восприняли речение: «Я ухожу, и будете искать Меня, и в грехе вашем умрете; куда Я иду, вы не можете прийти», на что и ответили иудеи: «Не убьет ли Он Себя, если говорит: "Куда Я иду, вы не можете прийти"?» Однако весьма проявляется возможность того, что Он самовластно умирает, оставляя тело, и в словах «Я ухожу». И пожалуй, в силу «Я ухожу», прибавлено: «и будете искать Меня». Ибо справедливо, что случайно оказавшись рядом с Ним, таким образом уходящим из жизни, они будут искать Его. Но поскольку они умрут из-за грехов своих, не постыдившись после всего этого вопреки несомненному сказать о Нем: «Не убьет ли Он Себя?», постольку не могут прийти туда, куда Он идет. Я полагаю, что в большей мере коварно выражают они то, что дошло до них согласно преданию о смерти Помазанника. И не прославляя так вот уходящего из жизни, сказали они: «Не убьет ли Он Себя?», ибо можно было говорить сомне-

ваясь, однако подчеркивая славу Его при смерти, например, так: не уйдет ли душа Его, оставляющего, когда желает, тело, и потому Он говорит: «Куда Я иду, вы не можете прийти».

Вместе с тем, в силу сказанного нами о том, как Он оставил жизнь, ты присмотришься к речению: «Восходя в Иерусалим, Иисус взял двенадцать Своих учеников и в дороге сказал им: “Вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын человека будет предан первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть, и будет отдан язычникам на осмеяние, бичевание и распятие, и на третий день воскреснет”» (Мф. 20,17–19). А если кто присовокупит слова: «С этого времени Он начал наставлять учеников, что до́лжно Ему взойти в Иерусалим и многое претерпеть от первосвященников, фарисеев и книжников, и умереть» (Мф. 16,21), а также: «Должен Сын человека быть предан в руки людей, и они убьют Его, и на третий день воскреснет» (Мф. 17,22), то ты скажешь, что убили Его все те, кто говорили: «Распни Его, распни!» (Лк. 23,21), и те, кто были одержимы смертью Его, пусть даже предупредив воинов, шедших перебить голени, и воскликнув громким голосом, Он испустил дух.

19.19 Однако приложи к этому речения: «Всякий, находящий меня, убьет меня» (Быт. 4,14) и «Всякий, убивший Каина, узнает месть в семь раз большую» (Быт. 4,15). Ибо *как* «всякий, находящий Каина, убьет его», если, пожалуй, только кто-то один, опередивший остальных, убил его? Или как «всякий, убивший Каина, узнает месть в семь раз большую», если невозможно, чтобы многие убили его? Потому что ведь во множественном числе сказано «всякий». Однако, пожалуй, и Петр, в большей мере по-человечески восприняв сказанное Спасителем, говорит: «Будь милостив к Себе, Господи; не будет этого с Тобой!» (Мф. 16,22). Спаситель же, порицая его как не правильно понявшего сказанное, говорит: «Ступай от Меня, Сатана! Ты соблазн Мне, потому что думаешь не о божественном, но о человеческом» (Мф. 16,23). Но и у Павла, сказавшего: «Предал Себя ради нас в жертву Богу» (Еф. 5,2), — взгляни, не то же ли самое? Поэтому только так может быть сохранен смысл слов о Первосвященнике вовек по чину Мелхиседека[53], об Агнце Бога, принявшем

[53] Евр. 6,20.

грех мира[54], принесенном в жертву Богу не от нечестивцев, но от благочестивого Первосвященника. Итак, все это мы изложили, пытая намерение тех, кто сказал: «Не убьет ли Он Себя, если говорит: "Куда Я иду, вы не можете прийти"?», и сделали это после того как вслушались в величие слов, сказанных Иисусом ранее.

Вероятно, некоторые, недовольные таким толкованием как насильственным, предположат, что иудеи попросту сказали: «Не убьет ли Он Себя?», как если бы Иисус, убив Себя, оказался в месте, где находятся наложившие на себя руки и за это наказанные; иудеи же потому не могут там быть, что, неповинные в том же самом, пребывают кругом в своих грехах. Но пусть задумаются: могли ли иудеи предполагать, что Иисус сказал это, осуждая Себя Самого на уход в место наказания, где они не могли быть, как если бы они — насколько это следует из такого понимания — были лучше Его; и будет ли последовательным утверждать, что поскольку Иисус говорил, думая так и желая Себя убить, то счел лучшим умертвить Себя, нежели не сделать этого?

Гераклеон, однако же, поняв более просто слова: «Не убьет ли Он Себя?», утверждает, что *иудеи говорили это, рассуждая дурно и показывая себя бóльшими, чем Спаситель, и предполагали, что они отправятся к Богу в вечное отдохновение, Спаситель же, наложив на Себя руки, — в тление и смерть, куда сами они не думали прийти*. Этими словами он показывает, что *иудеи считали, что Спаситель говорит следующее: наложив на Себя руки, Я должен буду отправиться в тление, куда вы не можете прийти*. Однако не понимаю, как сказавший: «Я — свет мира» (Ин. 8,12) мог бы произнести: «наложив на Себя руки, Я должен буду отправиться в тление». Если же кто возразит, что не Спаситель так сказал, а иудеи так думали, то, очевидно, добавит, что иудеи предполагали в отношении Него, что [хоть Он и знал, что][55] наложившие на себя руки истлевают, тем не менее сделал это, вверившись тлению и наказанию, — а это было бы глупее всего.

---

[54] Ин. 1,29.

[55] В тексте лакуна; пользуемся одним из вариантов чтения.

«И сказал им: “Вы от нижних, Я от вышних, вы от мира этого, Я не от этого мира”» (Ин. 8,23)

19.20 И выше говорилось, что «Сущий от земли — земной и говорит от земли; пришедший с неба — выше всех, и Он свидетельствует о том, что видел и слышал» (Ин. 3,31). Поэтому, если «сущий от земли говорит от земли», а «пришедший с неба свидетельствует о том, что видел и слышал», то рассмотрим, тождественно ли тогда выражение «быть от земли» выражению «быть от нижних», или нет? Вместе с тем ты заметишь, что там не сказано: сущий от неба — небесный и говорит от неба; ведь Спаситель, пожалуй, не был небесным, тем более, что был первородный всяческой твари[56]. Ибо «от неба»...[57] второй человек был небесным, как и Павел говорит где-то: «Первый человек — от земли, земной; второй человек — от неба» (1Кор. 15,47)[58]. Здесь же ты задумаешься, то ли самое говорит Он в словах «вы от нижних» и «вы от мира этого», или «быть от земли» есть нечто иное сравнительно с «быть от мира этого»? Подобное ты обнаружишь и в словах «Я от вышних» и «Я не от мира этого». Ибо стоит знать, что есть то, что от вышнего, и что есть то, что не от мира этого.

Итак, взгляни: получивший рождение от материи и тел — не есть ли он земной, потому что оставил лучшее, и такой, поскольку он земной, от земли говорит, не умея видеть или выразить высшее, и он же — от нижних. Есть, конечно же, и иное понимание того, что от нижних и от земли. Ведь нижнее понимается и как некое место, но и как учение и образ мыслей, и всякий, пользующийся такими учениями и образом мыслей, — которые суть от нижнего, — и есть от нижних. Но и упомянутый мир, будучи материальным, в силу незаполненных материальной жизнью мест, содержит различное, и все оно есть нижнее по отношению к нематериальному, невидимому и бестелесному, причем не столько местом, сколько сравнением с невидимым. Посколь-

---

[56] Кол. 1,15.

[57] Здесь, вероятно, пропущено несколько слов, поскольку нарушен порядок предложения.

[58] В Синодальном переводе добавлено «Господь», однако этого слова нет в греческом тексте послания.

ку же одни места в мире сопоставляются с другими, то будут, пожалуй, некие нижние и другие, вышние места, ибо земное есть нижнее, а небесное — вышнее. Так что, исходя из этого, то, что от нижнего, всегда и от мира этого, но то, что от мира этого, не всегда есть от нижнего. Ибо взгляни: не есть ли гражданин небес некоторым образом от мира этого, однако не от нижних по месту? Разве только по сравнению с духовным он от нижних, ведь даже всякий гражданин из числа видных, могущественных и преуспевающих есть от нижних, хотя бы в сравнении мест он и оказался среди вышних.

Тем не менее возможно, что тот, кто от нижних, от мира этого и от земли, переменится и станет от вышних и уже не от этого мира; а чужой этому миру, он от неба. Поэтому Он говорит ученикам: «От мира вы были, и Я избрал вас от мира, и уже не от мира вы»[59]. Ведь если Спаситель пришел искать и спасти погибшее[60], то пришел вниз, чтобы сопричисленных к гражданам нижнего переместить в вышнее. И даже в нижайшие части земли сошел Он ради тех, кто в нижайшем земли; однако и взошел выше всех небес[61], созидая для желающих и воистину ставших Его учениками путь, ведущий к тому, что выше всех небес, то есть к тому, что вне тел.

19.21 Если же ты хочешь узнать из Писания, кто от нижних и кто от вышних, то выслушай: поскольку где сокровище каждого, там и сердце его[62], постольку тот, кто собирает на земле, в силу этого земного собирания будет из нижних, а если кто собирает на небесах, то родится свыше[63] и примет «образ небесного» (1Кор. 15,49), но и, кроме того, пройдя все небеса, обретется в блаженнейшем итоге. Пожалуй, и дела каждого будут [как бы показательными][64], так что можно сказать: тот, кто от нижних, творит дела плоти, а тот, кто от вышних, — плод духа[65]. И опять же: тот, кто от мира этого, имеет любовь к миру этому, посколь-

---

[59] Ин. 15,19. В данном случае Ориген сильно изменяет цитату.

[60] Лк. 19,10.

[61] Еф. 4,9.

[62] Мф. 6,21.

[63] Ин. 3,3.

[64] Текст неисправен, пользуемся конъектурой издателя.

[65] Гал. 5,19.22.

ку, согласно Иоанну, в ком есть любовь Отца...[66], и не от мира этого тот, кто не любит мир и то, что в нем[67]. И такой говорит: «О пусть бы мне не хвалиться, разве только крестом Господа моего Иисуса Христа, Которым мир распят для меня, и я для мира» (Гал. 6,14), и говорит это, вобрав любовь к Господу Богу своему всем сердцем своим, всей душой своей и всем разумом своим, ибо такая любовь не теснится любовью к миру и тому, что в мире. Ведь любовь к миру не может сосуществовать с любовью к Богу, как не могут сосуществовать свет и тьма, или Христос и Велиар, или святилище Бога со святилищем идолов[68].

Поскольку, однако же, есть различие нижнего по отношению друг к другу, то превосходно сказано: «Положили меня в яму глубочайшую» (Пс. 87,7), а также: «Сошедший в нижайшее земли, Он и восшедший» (Еф. 4,9). Вот почему перед лицом Помазанника падут ниц все сходящие в нижайшие части земли[69], в ад, ведь истинно речение: «В смерти нет памяти о Тебе, в аду кто восславит Тебя?» (Пс. 6,6).

И если кто со своей стороны добавит, что Он сходит в нижайшее земли, то ты отметишь, что о сходящих в землю сказано: «падут ниц», ибо все покорятся Помазаннику и преклонят колени в имени Иисуса[70], одни раньше, другие, однако же, позже падут ниц перед Ним. И пожалуй те, кто падут ниц на землю, прежде других покорятся, ибо худшие покорятся позднее, почему и «последний враг уничтожится — смерть» (1Кор. 15,26)[71].

19.22 После этого ты захочешь выяснить: возможно ли, что как среди нижнего есть различие, почему и говорится о нижайшем, так имеется различие и в вышнем, особенно потому что есть наследие царства небесного, а все, наследующие небеса, суть свыше, но не равным образом они свыше? И обратив внимание на то, что есть духовное схождение души через зло и дурные учения, а также духовное ее восхождение, ты не сразу обнаружишь

66 Лакуна в тексте; по смыслу должно быть: «тот — от вышних».
67 1Ин. 2,15.
68 2Кор. 6,14–16.
69 Пс. 21,30.
70 Флп. 2,10.
71 Таким образом, все падут ниц, однако одни сделают это на земле, другие, «сходящие в землю», под землей.

это различие, и, таким образом, подумаешь о в большей мере духовно сходящих и восходящих. Вместе с тем взгляни: разве не мистически и отнюдь не в пространственном смысле будут услышаны слова о душе Иисуса: «Восшедший выше всех небес» (Еф. 4,10), ведь духовное восхождение этой души перескочило все небеса и, так сказать, достигло Самого Бога?

Между тем, наряду с указанным чувственно воспринимаемым миром, состоящим из неба и земли, или небес и земли, есть другой мир, в котором обретается невидимое. И весь этот мир есть мир невидимый[72], мир незримый и духовный, в божественность и красоту которого всматриваются чистые сердцем[73], готовые в силу видения Его следовать за Богом, при том, что видят Его, пожалуй, так, как Бог может быть увиден. Однако ты спросишь: можно ли из указанного сделать вывод, что перворордный всяческой твари[74] и есть мир, тем более что «мудрость» многообразна[75]. Ведь поскольку в Нем смыслы (τοὺς λόγους) всего, что бы то ни было, и сообразно им произошло все[76]сотворенное Богом в мудрости — как говорит пророк: «Сотворивший все в мудрости» (Пс. 103,24) — то, пожалуй, Он и есть «мир», настолько более многообразный и отличающийся от чувственно воспринимаемого мира, насколько отличается свободный от всякой материи смысл (λόγος) целого мира от материального мира, упорядоченного[77] не материей, но участием Слова (τῆς μετοχῆς τοῦ λόγου) и мудрости, обустраивающих материю. И взгляни, может ли говорящий: «Я не от этого мира», быть душой Иисуса, живущей во всем том мире, весь его обнимающей и руководящей к нему учеников. И нет в том мире ничего нижнего, как нет в этом, если быть более точным, ничего вышнего. Ибо как может быть что-либо вышнее в этом мире, основание которого — падение

---

[72] 2Кор. 4,18.

[73] Мф. 5,8.

[74] Кол. 1,15.

[75] Еф. 3,10.

[76] Эти смыслы (логосы) в Нем, потому что Он есть Слово, Логос, через который все произошло (см. Ин. 1,3).

[77] κεκοσμημένων, т. о. Ориген обыгрывает здесь значения слова «космос»: мир, порядок.

(καταβολή)[78]? Ведь слова «прежде основания мира» (Ин. 17,24) не до́лжно воспринимать в первом попавшемся смысле, потому что святые намеренно обрисовывают это слово в смысле падения, хотя, конечно, могли говорить о «творении мира» и не использовать слово «падение». Поэтому целый мир и то, что в нем, находятся в падении, а вне падения всего мира находятся истинные ученики Иисуса, которых Он избрал от мира, чтобы уже не были от мира те, кто принимает крест свой и следует за Ним[79].

«Поэтому сказал вам, что умрете в грехах ваших; ибо если не уверуете, что это Я, умрете в грехах ваших» (Ин. 8,24)

19.23 Когда же Он сказал им: «Умрете в грехах ваших», если не тогда, когда произнес: «Будете искать Меня, и в грехах ваших умрете» (Ин. 8,21)? И какова причина того, что люди умирают в собственных грехах, если не та, что не «верят, что Иисус есть Помазанник» (1Ин. 5,1)? Ибо Он Сам говорит: «Если не уверуете, что это Я, умрете в грехах ваших». Если же неверящий, что Иисус есть Помазанник, умирает в собственных грехах, то очевидно, что тот, кто не умрет в собственных грехах, уверовал в Помазанника. Умирающий же в собственных грехах, если даже скажет, что верит в Помазанника, истинно, однако, не уверовал в Него, и если речь идет о вере, но без дел, то такая вера мертва, как мы узнали из дошедшего послания Иакова[80]. Поэтому *кто* на самом деле есть верующий, как не тот, кому благодаря расположенности к Слову и сращенности с Ним довелось, пожалуй, не впасть в грехи, которые, — как следует из соответствующих речений, — названы грехами к смерти[81], и кому, — уже в согласии с речением: «Всякий,

---

78 Слово ἡ καταβολή образовано от καταβάλλω — «сбрасывать», «низвергать», но также «основывать», «класть начало». В Новом Завете (Ин. 17,24) используется как раз второй смысл и говорится об «основании мира», однако Ориген видит в таком словоупотреблении более глубокий смысл, а именно, что начало этого мира соотносится с отпадением от Бога.

79 Мк. 8,34.

80 Иак. 2,17.

81 1Ин. 5,16.

верящий, что Иисус есть Помазанник, от Бога рожден» (1Ин. 5,1), — довелось не совершить какой бы то ни было грех из числа тех, что происходят вопреки истинному Слову? Ну и еще более ты поймешь, что означает речение: «Если не уверуете, что это Я, умрете в грехах ваших», обдумав, что означает «перворододный всяческой твари»[82].

Подобно тому как верящий, что есть праведность, уже не совершит, пожалуй, неправедное, и подобно тому как уверовавший в мудрость (через усматривание некой мудрости) уже не скажет или не сделает нечто глупое, так и уверовавший в Слово (τῷ λόγῳ), Которое в начале у Бога[83], постигнув Его, уже не совершит, пожалуй, ничего неразумного (οὐδὲν ἂν ἀλόγως ποιῆσαι). Кроме того, верящий, что «Он есть мир наш» (Еф. 2,14), уже не учинит какой-нибудь вражды и распри. Однако поскольку Христос есть не только «Мудрость Бога», но и «Сила Бога» (1Кор. 1,24), уверовавший в Него как Силу уже не будет, пожалуй, немощным в отношении прекрасного. Предположив же, что Он есть стойкость и крепость, — согласно речениям: «И ныне кто стойкость моя? Не Господь ли?» (Пс. 38,8) и «крепость моя» (Пс. 117,14), а также «Непоколебимость моя — Господь» (Пс. 38,8), — мы обязательно скажем, что если предаемся дурному, то не верим в Него как стойкость, и если немощенствуем, то не уверовали в Него как крепость. И когда мы таким же образом возьмем остальные представления о Помазаннике, то из сказанного без труда обнаружим, почему не уверовавший в Помазанника умрет в грехах своих, ибо тот, кто пребывает в противоположном этим представлениям о Помазаннике, умирает в грехах своих.

«Тогда сказали Ему: “Кто Ты?”» (Ин. 8,25)

19.24 Было вполне последовательным, услышав возвещенное Господом с такой силой, спросить, кто Он, говорящий это. Ибо Спаситель показал, что Он больше человека и обладает некой божественной природой, когда сказал: «Если не уверуете, что

[82] Кол. 1,15.
[83] Ин. 1,1.

это Я, умрете в грехах ваших». Поэтому слова: «Кто Ты?» — принадлежали тем, кто как бы требовал такого ответа: «Я — Помазанник», или «Я — Пророк», или «Я — Илия», или, наконец, «Я — ангел Бога». Ведь, пожалуй, было невозможно, не являясь чем-то одним из этого или из того, что близко к этому, высказать столь величественные и истинные слова. ...[84]

84 Конец книги, а именно толкование на Ин. 8,25–36, утрачен.

Книга 20

20.1 Диктуя двадцатый том толкований на Евангелие от Иоанна, мы просим, боголюбивейший и любознательнейший в Господе Амвросий, от полноты Сына Бога — в Котором благословлена пребыть вся полнота[1] — получить мысль полную и, так сказать, насыщенную и не содержащую пустот, так чтобы открылось искомое нами в Евангелии. Хотим, таким образом, не пренебречь ничем из того, что до́лжно исследовать и вверить письменному толкованию, не излишествуя сверх должного и не ошибаясь в понимании замысла Спасителя нашего Иисуса. Ведь Бог, являя Себя, послал к нам Само Слово, чтобы, одаренные Отцом, мы стали созерцателями глубин Его[2].

«Знаю, что вы — семя Авраамово, однако ищете убить Меня, потому что слово Мое не вмещается в вас» (Ин. 8,37)

20.2 Тем, кто не понимают обозначенное словами «семя» и «дитя», покажется, что речение «знаю, что вы — семя Авраамово» вступает в противоречие с тотчас следующими и обращенными к тем же людям словами: «Если вы дети Авраама, то творите дела Авраама» (Ин. 8,39). Итак, чтобы рассмотреть это, взглянем на различие слов «семя» и «дитя» вначале телесно (σωματικῶς).

---

[1] Кол. 1,19.

[2] Рим. 11,33.

Во всяком случае, ясно, что чье-либо семя содержит логосы посеявшего, в нем самом еще покоящиеся и остающиеся в сохранности, когда же семя изменяется и обрабатывается окружающей его материей женщины и собравшейся пищи, то предстает образовавшееся и подготовленное к рождению дитя. И если справедливо, что дитя есть чья-то частица, то — что касается телесного — появилось оно от семени; однако если есть семя, то не всегда возникает дитя. И когда это нами выяснено, то, если телесно нужно понимать выражение «знаю, что вы — семя Авраамово», показалось бы всячески последовательным, что те, к кому обращена речь, и есть дети Авраама, поскольку, хоть и не строго, но принято, что дитя есть все еще семя. Но так как по образу мыслей и по делам судят о детях Авраама, то, пожалуй, тех, кто есть семя Авраама, до́лжно характеризовать на основе неких сперматических логосов, брошенных, я полагаю, в некоторые души. И если в телесном отношении не все люди есть дети Авраама и так же обстоит в отношении предмета нынешнего объяснения того, *кто* является его семенем[3], то очевидно, что не все люди пребывают в этой жизни непременно со сперматическими логосами, посеянными в их души. Причина же этого — в судах великих и трудно объяснимых[4], зримых теми, кто получил ум Христов, дабы видели дарованное им от Бога[5], — теми немногими, кто способны понять, потому что тщательно разобрали в отношении каждого его обстоятельства до рождения и после.

Но поскольку подобное, вероятно, смутит того, кто услышал, но основательно не исследовал сказанное, то мы подвергаем себя опасности[6], когда речь и разъяснение, касающиеся этого, слабы, пусть даже и истинны. Слабы же они в силу того, что до-

---

3 То есть уже не в телесном, но в духовном плане.

4 Прем. 17.1.

5 1Кор. 2,16.12.

6 Эта «опасность», как явствует из следующей главы, связана с возможностью неверной интерпретации учения о сперматических логосах в духе гностических воззрений о «природах». Так, можно предположить, что те, в чьи души посеяно семя, есть «пневматики», как их понимают сторонники гностических учений. Против подобного понимания и выступает Ориген в следующей главе.

мостроитель таинств Бога[7] должен и время найти, когда, приводя такие догматы, он не навредит слушающему, и — даже когда время соблюдено — всесторонне обдумать меру того, что опускается или добавляется помимо прямого объяснения; наконец, он должен точно выяснить, являются ли те, кому все это передается, сослуживцами его, или же они — слуги кого-то другого, но не Господа господствующих[8]. А что домостроитель таинств Бога должен исследовать все это, показывает речение, гласящее: «Кто тот верный и разумный домоправитель, которого господин поставит над слугами своими, дабы вовремя давать сослуживцам меру хлеба?» (Лк. 12,42). Таким образом, не все люди являются семенем Авраама, ибо не все имеют логосы, посеянные в их души[9], и способны — если будут возделаны — стать детьми Авраама.

20.3 Быть может, кто-нибудь, изыскивая по этому поводу, скажет, что родившийся семенем Авраама достоин порицания, если он не стал детищем его, но будет ли разумным упрекать в не свершении дел Авраама того, кто изначально не был семенем Авраама, от которого и происходят дети Авраама? Мы же, воспользовавшись историей как средством и выслеживая в Писании относящуюся к данному месту истину, ответим, что если кто-нибудь, не будучи детищем Авраама, не был бы семенем вообще никакого праведника, то и грешник был бы невинен, поскольку не получил от семени начаток добра. Но как при телесном рассмотрении один является семенем большего количества праведников, другой — меньшего (что станет очевидным из последующего сопоставления), так и при рассмотрении анагогическом можно будет говорить о чем-то подобном.

Авраам родился двадцатым от первосозданного, ибо было десять поколений от Адама до Ноя, и десять от Ноя до Авраама[10]; и братьями Авраама были Нахор и Аррам, ведь трое сыновей было у Фары[11]. Нахор и Аррам, таким образом, не были семенем Авраама, но и сам Авраам не был семенем Авраама.

[7] 1Кор. 4,1.
[8] 1Тим. 6,15.
[9] Мф. 13,19.
[10] Быт. 5,1 и сл.; 11,10 и сл.
[11] Быт. 11,26.

В действительности же они были семенем трех праведников — если искать среди тех, кто жил еще во времена, когда сам Адам числился среди них[12] — Сифа, которого восстановил Бог вместо Авеля[13], Еноса, который «задумал призывать имя Господа Бога» (Быт. 4,26), и Еноха, «который, по рождении им Мафусаила, был благоугоден Богу двести лет»[14] (Быт. 5,22). А еще Ноя, о котором сказано: «Человек праведный, совершенный в роду своем, Ной был благоугоден Богу» (Быт. 6,9), и Сима, ибо он был первым, «Господом Богом» кого, назван в Бытии Бог, что очевидно из слов: «Благословен Господь Бог Сима» (Быт. 9,26); кроме того, эти трое сыновей Фары были семенем других людей, уже не праведников.

Итак, то, что мы сказали о семени Авраама, до́лжно мыслить и о семени Сима, Ноя и более древних праведников, чье своеобразие Авраам, Нахор и Аррам, вероятно, сообща и сперматически усвоили при рождении. Однако Авраам возделал имевшиеся в нем сперматические логосы всех живших до него праведников, и к ним присовокупил собственную святость, сообразную его собственному семени, в котором могли принять участие жившие после него и названные «семенем Авраама». А Аррам, во всяком случае, позаботился о собственном и отеческом семени, в нем находящемся, почему и смог произрастить Лота, в какой-то мере даже исполненного спасения[15]. Нахор же был хуже обоих братьев.

Поэтому, раз от Ноя произошли потомки — что всячески следует из повествования о потопе, — то можно, не будучи семенем Авраама, быть семенем Ноя, а раз так, то и семенем Еноха,

---

12 Быт. 5,3–29. Адам жил девятьсот тридцать лет, а Ной был первым потомком Адама, родившимся после его смерти. Примечательно, что Ориген пользуется в данном случае не *Септуагинтой*, но, видимо, еврейским текстом. Если вести подсчет на основе данных *Септуагинты*, то уже Енох родился после смерти Адама.

13 Быт. 4,25.

14 Здесь, однако, Ориген приводит данные *Септуагинты* (ср. выше прим. 10); вызвано это, скорее всего, необходимостью дословного цитирования греческого текста.

15 Видимо, Ориген имеет в виду не только спасение Лота во время гибели Содома и Гоморры (Быт. 19,29), но и желание Лота спасти от толпы содомлян двух ангелов, остановившихся у него (Быт. 19,1–9).

и совершенно так же — семенем Еноса и Сифа. Что же касается многих, живших после Ноя, то нам не ясно, *кто* является семенем Сима, *кто* — Хама и Иафета, а *кто* — живших еще позднее; очевидно только то, что невозможно никоим образом не принять участия в семени праведников. И я полагаю, что тот, кто имеет задатки (которые Авраам получил от семени предков), пожалуй, может, не будучи семенем Авраама, стать таковым, так что, происходя не от Авраама, он уподобляется Аврааму. Ведь как Авраам, родившись не от своего семени, но от семени вышеупомянутых людей, стал Авраамом, так и тот, кто возделал лучшее из посеянного в нем, может стать другим Авраамом, так что, происходя вовсе не от семени Авраама, он сам способен сеять как Авраам.

20.4 Услышав все это, давай возведем сказанное не к телам и людям, а к умнóму и логосам (многим или немногим), в которых по-разному принимают участие сходящие в эту жизнь, входящие, да и, пожалуй, восходящие[16]. Однако ты спросишь, можно ли к такому семени, названному уже достоянием тех, кто принял его в себя, отнести речение: «Уходя, они шли и плакали, неся семена свои» (Пс. 125,6)? Ведь если кто способен, пусть помыслит полный плача путь неких душ, идущих в эту жизнь и несущих семена большего или меньшего числа праведников, а равно и не праведников. И пусть он поймет это, представив, будто земледельцы беспокоятся о семенах, которые у них есть: как возделать одно (я говорю о лучшем) и *как* не посеять другое, раз уж они несут и худшие семена? Ибо каким плачем подобает плакать тем, о ком говорится: «Уходя, они шли и плакали, неся семена свои»?

Во всяком случае, есть и благая надежда у тех, кто уходит и плачет, неся семена свои, ведь большей частью они «приходят радостные, неся снопы свои» (Пс. 125,6). Но придут, пожалуй, и другие, о которых ты сказал бы: «Уходя, они шли и радовались, неся семена свои», вслед за чем последует: «Приходят же

---

[16] κατιόντες... εἰσιόντες... ἀνιόντες. Здесь мы сталкиваемся со сложным и до конца не проясненным учением Оригена о душе и ее связи с телом (см. кн. 6, гл. 14). Ясно только, что по истечении определенного времени (цикла) душа может оказаться или «выше», т. е. в области благих духовных сущностей, или «ниже» — среди демонов.

они в слезах, неся снопы свои». А об этих снопах ты, вероятно, скажешь: «Уродились они как трава, что на кровлях, которая иссохла прежде, нежели была исторгнута, которою жнец не наполнит руки своей и вяжущий колосья — пазухи своей. И проходящие мимо не скажут: «Благословение Господа на вас» (Пс. 128, 6–8). И взгляни, быть может в каком-то более глубоком и мистическом смысле сказано Спасителем нашим: «Блаженны плачущие ныне, ибо они возрадуются» (Лк. 6,21), а также: «Горе вам, веселящиеся ныне, ибо восплачете и возрыдаете» (Лк. 6,25).

Итак, кто является семенем праведников, родившихся позднее, тот несет большее количество логосов праведности, почему и написано: «Семя Авраамово, рабы Его, сыны Иакова, избранные Его» (Пс. 104,6); и неким образом в силу того же сказано об Иоанне: «Среди рожденных женами нет никого большего, чем Иоанн Креститель» (Лк. 7,28).

Обдумывая подобные вопросы, обрати внимание: разве неразумно, что Бог уничтожает некоторые из семян, дабы не умножилось зло на земле, ибо сеются семена, в которых нет хороших задатков к возделыванию чего-либо выдающегося? Ведь и потоп произошел ради того, чтобы было уничтожено семя Каина[17], ибо родившиеся от него не могли иметь ничего такого, что они возделали бы, разве только то, что от Адама. А что потоп произошел ради изничтожения семени Каина, так это следующим образом показывает приписываемая Соломону мудрость: «А отступивший от нее, — ясно, что от мудрости, — во гневе своем неправедный, погиб вместе с братоубийственными помыслами своими. Из-за него потопляемую землю вновь спасла мудрость, в простом древе руководившая праведника» (Прем. 10,3–4). И то же самое, я думаю, показывает истребление Содома и его земли, ибо «свидетельством нечестия их стала дымящаяся земля и растения, плодоносящие не вовремя» (Прем. 10,7). Во всяком случае, делом благого Бога было уничтожить землю Содома и иссушить всякую влагу, остававшуюся в ней, дабы уже не появились ни лоза Содома, ни побеги Гоморры, ни ядовитая ягода, ни горькая гроздь, ни вино — гибельный яд

---

[17] Быт. 6,13.

драконов и аспидов[18]. Однако подобное ты скажешь и о египтянах, о которых говорится: «Погубил градом виноград их, наледью — смоковницы их» (Пс. 77,47). Ибо от благого Бога — погубить лозу египтян и смоковницу нечестивцев. Все это, предназначенное для исследования слов о семени Авраама или семени какого-нибудь праведника, сказано нами ради того, чтобы выявить, *как* и в *каком* смысле Спаситель говорит тем же самым людям: «Знаю, что вы — семя Авраамово» и «Если вы дети Авраама, то творите дела Авраама». А о том, что дети Авраама творят дела Авраама, мы, Бог даст, скажем в свое время, когда приступим к раскрытию этого речения.

20.5 Итак, можно, будучи семенем Авраама, благодаря старанию стать детищем его, однако, из-за нерадения и невозделания можно и перестать быть его семенем. Что касается тех, к кому обращена речь, то здесь еще была надежда, ведь Иисус знал, что они еще были семенем Авраама, и видел, что для них еще не потеряна возможность стать детьми Авраама. Ведь словно есть у них возможность стать детьми Авраама (вдобавок к тому, что они семя его), Иисус говорит им: «Если вы дети Авраама, то творите дела Авраама».

Как одни суть семя Авраама, так другие, по словам Даниила, — «семя Ханаана, а не Иуды»[19], а третьи, как говорит Мудрость, — «от начала проклятое семя» (Прем. 12,11). По этому поводу мы скажем, что как в телесном отношении из множества семян иногда поднимается одно, более способное производить, так и в отношении духовных семян можно наблюдать подобное. То, что я имею в виду, станет ясным из последующего изложения. Ведь в то время как сеющий содержит в себе логосы предков и сородичей, бывает, что верх берет его собственный логос, и тогда рожденное подобно посеявшему; иногда же осиливает логос брата посеявшего, или его отца, или дяди, или даже деда, отчего и выходит, что рождающиеся подобны или тому, или этому человеку. Иногда, однако, можно увидеть, что более сильным оказывается логос жены, или отца жены, или

[18] Втор. 32,32.

[19] *Септуагинта* (Сусанна 56); в Синодальном переводе: «племя Ханаана, а не Иуды» (Дан. 13,56).

брата ее, или деда — сообразно тем движениям при совокуплениях, когда все сотрясается до тех пор, покуда не возьмет верх какой-нибудь из сперматических логосов. Все это нужно, несомненно, перенести на душу, наполненную духовными семенами, полученными от так называемых отцов ее; и пусть то, что составляет подвижность или склонность ведущего начала, а также внимание к таким-то представлениям, проявится наподобие сперматических логосов отцов, возделывая которые кто-то станет здесь детищем Авраама, будучи при этом, конечно, и детищем Ноя, а другой — детищем Ноя, но без того, чтобы стать и детищем Авраама, а третий — детищем Ханаана, и еще кто-нибудь — детищем праведников или не праведников.

Между тем мы пришли сюда не с подобными и не с теми же самыми семенами, и в то же время нет такого, кто пришел бы без спасительных и святых семян. Быть может, однако, кто-нибудь пристыдит нас и вместе с тем укажет на помощь Бога, не отвергающую даже злых и пришедших в эту жизнь без лучших семян; и пристыдит он нас посредством речения: «Может Бог из камней этих воздвигнуть детей Аврааму» (Мф. 3,9).

Все сказанное о семени Авраама и о том, что по содержанию подобно этому, мы, очевидно, только в том случае воспримем правильно, если примем, что отнюдь не в телесном смысле произнесено: «Я послан только к погибшим овцам дома Израиля» (Мф. 15,24), а также: «И в Израиле Я не нашел такой веры» (Лк. 7,9), да и все сколько-нибудь близкое к этому.

20.6 Вполне справедливо, что те, к кому обращена речь, не вмещают слово, которое не может войти в них из-за превосходства собственного величия[20] — большего, чем они, — ибо они были еще только семенем Авраама. Но если бы вдобавок к этому они возделали семя Авраама и оно прибавило бы в величине и росте, то в эту величину и рост семени Авраама слово Иисуса вошло бы. Отсюда ты по меньшей мере заключишь, что слово не входит в тех, кто, будучи семенем Авраама, ничуть не прибавили к этому и не стали детьми его. Однако, не вмещая его величия, они желают еще и убить слово, и как бы разбить его. Да ведь

---

[20] Здесь и ниже в этой главе Ориген отождествляет «слово Мое» (Ин. 8,37) и Слово, которое «в начале было» и которое «было Бог» (Ин. 1,1).

и всегда можно видеть тех, кто, являя собою нечто незначительное, не вмещают слово и хотят уничтожить целостность его величия, как если бы после его уничтожения и разрушения они были способны вместить его члены. Так что если слово окажется в таких людях, как бы уничтожающих его, то скажет: «Сокрушены все кости мои» (Пс. 21,15). Поэтому, если кто из нас является семенем Авраама, и слово Бога еще не вмещается в него, то пусть он не ищет убить слово, ведь изменившись и из семени Авраама став детищем его, он сможет вместить слово Бога, которое доселе не вмещал.

«Я говорю то, что видел у Отца, так и вы делаете то, что слышали от Отца» (Ин. 8,38).

20.7 Как о некоторых людях мы сказали бы, что они изначально были очевидцами Слова, — о них Лука говорит: «Как передали нам те, кто изначально были очевидцами и служителями Слова» (Лк. 1,2), — так и о Спасителе скажем, что Он — очевидец того, что у Отца, почему и говорится: «Никто не познал Отца, разве только Сын» (Мф. 11,27), ибо более нет очевидцев, которым Сын открыл бы это[21]. А что Спаситель является очевидцем того, что у Отца, явственно показывает предлежащее речение: «Я говорю то, что видел у Отца». И, возможно, ты спросишь: будет ли некогда так, что ангелы сами узрят то, что у Отца, видя это уже не через Посредника и Служителя[22]? Поэтому когда кто-нибудь, видя Сына, увидел и пославшего Его Отца[23], то он в Сыне видит Отца, когда же он будет видеть так, как Сын видит Отца и то, что у Отца, то подобно Сыну будет очевидцем Отца и отцовского, уже не через образ разумея то, что лежит за этим образом. И я считаю, что это и есть конец (τὸ τέλος), когда Сын передает царство Богу и Отцу, и когда Бог становится все во всем[24].

---

21 Лк. 10,22: «Никто не знает Отца, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть»; Ориген, таким образом, хочет сказать, что те, кому это знание откроет Сын, не будут очевидцами.

22 Гал. 3,20.

23 Ин. 14,9; 12,44.

24 1Кор. 15,24.28.

Итак, Спаситель, видевший то, что у Отца, говорит, уверовавшие же в Него иудеи[25] не видели то, что у Отца, однако слышали Отца, дабы делать то, что слышали, — вот почему Господь говорит им: «Так и вы делаете то, что слышали от Отца». И кто-нибудь, быть может, захочет узнать, когда слышали Отца уверовавшие в Господа иудеи? Отвечая ему, тот, кто более просто понял речение «вы делаете то, что слышали от Отца», скажет, что они слышали Отца, когда Он через Моисея и пророков установил записанные в Законе и Пророках заповеди. И пользуясь против инакомыслящих именно этим речением, он ясно показывает, что Бог, давший Закон и Пророков, есть не кто иной, как Отец Христа. А кто-то еще, пользуясь уже речением: «Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне, потому что никто не видел Отца, разве только сущий у Отца — Он видел Отца» (Ин. 6,45), скажет, что есть некие воплотившиеся души, которые прежде прихода в эту жизнь узнали о том, что у Отца, и слышали Его; именно они приходят к Спасителю, и из их числа были те уверовавшие в Него иудеи, о которых теперь и идет разыскание — те, кому Он сказал: «Так и вы делаете то, что слышали от Отца». И еще добавит, что они и названы семенем Авраама.

Однако кто-нибудь может возразить ему, утверждая, что слова: «Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне» — показывают, что услышавший Отца и научившийся от Него обязательно приходит к Спасителю, но вот слова, обращенные к иудеям, ищущим убить Сына Бога (которым, как еще не ставшим детьми Авраама, говорится: «Если вы дети Авраама, то творите дела Авраама»), — эти слова показывают, что они все еще нисколько не обрели от прихода к Спасителю. Но и против него выступит кто-то, считая, что речение «всякий, слышавший от Отца и научившийся» не тождественно речению «так и вы слышали от Отца», ибо один, помимо того, что слышал Отца, научился и обязательно приходит к Спасителю, другие же хоть и слышали, но ничуть не научились и еще не являются детьми Авраама.

20.8 А у тех, кто вводят природы и речение «потому что слово Мое не вмещается в вас», толкуют, как Гераклеон — дескать, *пото-*

[25] Ин. 8,31.

му не вмещается, что они не способны или по сущности, или по образу мыслей[26], — у них мы спросим, как, неспособные по сущности, они слышали Отца? И были ли они некогда овцами Помазанника, или изначально были чужды Ему[27]? Если были чужды, то как они слышали Отца, при том что именно чужакам, как считают те[28], сказано: «Потому вы не слышите, что вы не из овец Моих» (Ин. 10,26)? И, быть может, теснимые, они ввергнут себя в другую нелепицу, утверждая, что чужаки слышали Отца, однако не слышат Спасителя. А если они были своими Спасителю и причастны блаженной природе, то почему искали убить Его? И почему слово Спасителя не вмещается в них?

«Отвечали они и сказали Ему: “Отец наш — Авраам”» (Ин. 8,39)

20.9 Может показаться, что они дали ответ, более низко, чем Господь, думая о том, кто был их отцом. Ведь Иисус сказал: «Так и вы делаете то, что слышали от Отца», возводя эти слова к Богу, они же признают своим стоящего ниже отца народа и говорят: «Отец наш — Авраам». Пожалуй, кто-нибудь, защищая их как ответивших хорошо, скажет, что в то время как Иисус, возводя речь к Богу, сказал: «Так и вы делаете то, что слышали от Отца», они, скромные и не считающие себя сынами Бога, отвечают: «Отец наш — Авраам». Однако очевидно, что речением: «Если вы дети Авраама, то творите дела Авраама» (Ин. 8,39) — Спаситель порицает и это, как речь лживую. И не будет неуместным, если кто-нибудь спросит по этому поводу: как это возможно со стороны Спасителя, что, не признавая их детьми Авраама, Он говорит им: «Так и вы делаете то, что слышали от Отца, возводя слова «от Отца» к Богу? Ведь если среди многих, сущих после Авраама, кто-то не является его детищем и достоин порицания (как и те, к кому обращено высказывание), то он тем более не будет детищем Бога[29]. Однако взгляни, нельзя ли нам в ответ на это указать, что ведь не сказано: «то, что вы слышали от Отца вашего» или «Отца нашего», но — «от Отца», Который

[26] ἤτοι κατ᾿οὐσίαν ἢ κατὰ γνώμην.
[27] Ин. 10,1–5.
[28] То есть «вводящие природы».
[29] Текст испорчен, чтение предположительное.

и будет Отцом, но отнюдь не тех, кто не являются детьми Авраама и из семени Авраама не преобразовались в детей Авраама. Или, будучи неопределенным, речение «то, что вы слышали от Отца» может быть взято вместо слов «от Отца Моего», что станет ясным из речения «Я говорю то, что видел у Отца», равного по значению словам «у Отца Моего». А дальше мы узнаем, чьим Отцом является Бог, ведь так говорит Спаситель: «Если бы Бог был вашим Отцом, то вы любили бы Меня» (Ин. 8, 42). Но ясно, что, желая убить Сына, они не любили Его, а не любя Его, не могли называться сынами Бога. Таким образом, очевидно, что речение «так и вы делаете то, что слышали от Отца» не равно по значению словам «от Отца вашего».

«Говорит им Иисус: "Если вы дети Авраама, то творите дела Авраама"» (8,39)

20.10 Пусть те, кто выбирают какое-то одно из дел Авраама и считают, что выражение «творите дела Авраама» соотносится с речением «поверил Авраам Богу и было зачтено ему в праведность» (Рим. 4,3)[30], дабы таким образом сойтись в том, что вера есть дело, — с чем не могут согласиться принявшие, что «вера без дел мертва» (Иак. 2,20), и знающие, что праведность «через веру» отличается от праведности «через закон дел»[31], — пусть они объяснят, почему сказано не в единственном числе: «Если вы дети Авраама, то творите дело Авраама», а во множественном: «творите дела Авраама», что равнозначно, я полагаю, выражению «все дела». Если же они равнозначны, и если — что касается телесного — не должен идти к служанке тот, у кого есть жена[32], и не должен после кончины супруги брать уже в старости другую жену[33] тот, кто хочет, чтобы, по указанию Спасителя, дети Авраама обнаруживались в свершении дел Авраама, — если это так, то отсюда мы ясно понимаем, что каждый из нас, аллегоризируя историю (ἀλληγοροῦντα ἱστορίαν), должен духовно свершить всякое осуществленное Авраамом дело. И начать

30 Быт. 15,6.
31 Рим. 3,28.
32 Быт. 16,1–4.
33 Быт. 25,1.

нужно с речения: «Оставь землю свою, родственников своих и дом отца своего» (Быт. 12,1), обращенного не только к Аврааму, но и к каждому, кто будет его детищем. Ведь и у каждого из нас есть некая земля, и родство, до божественного руководства отнюдь не благое, и дом отца нашего — еще до того, как слово Бога пришло к Нам, — и все это, по слову Бога, мы должны оставить, если только слышим Спасителя: «Если вы дети Авраама, то творите дела Авраама». Ибо так мы преуспеем — оставив землю нашу ради той, которую укажет нам Бог, истинно благой и действительно великой, которую и подобает получить тому, кто исполнил указание: «Оставь землю свою». И как оставив несовершенное родство, мы станем народом великим и бóльшим, нежели как то у людей, так и пренебрегши недостохвальным домом отца, будем благословлены и возвеличится имя наше, а сами станем настолько благословенными, что благословляющий нас будет благословен от Бога, а проклинающий будет сам под проклятием, и будет благословлено в нас всякое колено земное[34]. Тогда уже и о нас будет сказано: «Отправились», как сказано об Аврааме: «И отправился Авраам, как говорил ему Господь» (Быт. 12,4), а что касается древних времен, то здесь, я полагаю, на нас будет похож Лот, о чем символически говорит речение: «И отправился вместе с ним Лот» (Быт. 12,4). И поднявшись в землю Ханаана, достигнем места Сихем, и точно так же продвигаясь и восходя разумом, пусть мы придем к высокому дубу[35]. И увидит нас Господь Бог, увидевший Авраама, и пообещает дать землю близ высокого дуба духовному семени нашей души[36]. И дело каждого обдумавшего слова «творите дела Авраама» — построить жертвенник Богу, явившемуся нам близ высокого дуба, а потом отправиться отсюда к горе, что к востоку от Вефиля (который означает «Дом Бога»[37]), и здесь поставить свой шатер, так чтобы Вефиль был со стороны моря, а с восточной стороны — Ангай (что означает: «Праздники»[38]).

---

34 Быт. 12,2.

35 Быт. 12,6; «высокий дуб» — цитата из *Септуагинты*.

36 Здесь и ниже Ориген, следуя сюжету книги Бытия, дает пример аллегорической трактовки истории Авраама.

37 *Lagarde.* Op. cit. P. 182.

38 Ibid. P. 181,76.

Преуспевший в этом поставит затем второй жертвенник Господу, будучи способен уже и призывать имя Господа[39].

А после этого будущее дитя Авраама удалится отсюда и узнав, подобно искусному стратегу, против *скольких* врагов до́лжно ему подготовиться, разобьет лагерь в пустыне[40]. Испытав в этой земле голод, он спустится в Египет, чтобы поселиться там и чтобы не одолел его голод, усилившийся в земле этой. В Египет он спустится вместе со своей женой, красивой лицом, кое в чем условившись с нею, дабы благодаря ей египтяне хорошо обошлись с ним и дабы были у него в Египте «и овцы, и телята, и слуги, и служанки, и мулы, и верблюды» (Быт. 12,16). И делом каждого, кто мудр и способен искусно проникать в глубины Писания, — посредством исследования вообще всей истории Авраама и полноты о нем написанного указать относительно всего этого, *что* именно здесь аллегоризируется[41]; а мы, будучи пневматиками, постараемся духовно это свершить.

Взгляни же, разве из этого рассмотрения не становится для нас совершенно очевидным, что тот, кто мудр и украшен всяческой добродетелью, может стать детищем Авраама? Действительно, надо ли говорить, в сколькой мудрости мы нуждаемся, чтобы понять дела Авраама, и в сколькой силе, чтобы свершить их? И какая мудрость или какая сила нужны нам, как не Христос, Который — «сила Бога и мудрость Бога» (1Кор. 1,24)?

Итак, написано: «Если вы дети Авраама, то творите дела Авраама», и к этому ты, пожалуй, справедливо добавишь: «если вы дети Исаака, то творите дела Исаака», и подобное же об Иакове и о каждом святом отце в отдельности. И напротив, каждый из грешников относится к роду детей дьявола, поскольку всякий «творящий грех произошел от дьявола» (1Ин. 3,8), а по своеобразию своему он уже дитя или Каина, или Хама, или Ханаана, или фараона, или Навуходоносора, или еще кого-нибудь из нечестивцев. Отсюда ты заключишь, что каждый, оканчивающий эту жизнь, удалится к своим отцам, и до́лжно считать, что не только Аврааму, но и всем людям перед исходом говорит-

---

39 Быт. 12,8.

40 στρατοπεδεύσει — лексика *Септуагинты*, обусловившая появление «военной» тематики.

41 ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα (ср. Гал. 4,24).

ся: «Ты уйдешь к отцам своим» (Быт. 15,15), однако не всем, но только святым, с добавлением: «в мире» (Быт. 15,15). А совершенным и духовно ставшим долгожителями говорится еще: «Вскормленный в старости доброй»[42], если только «разумность — седина для людей» (Прем. 4,9), а «старость — венец хвалы» (Притч. 16,31), и если слава истинных и божественных старейшин — украшающая их духовная седина[43].

«А теперь ищете убить человека, сказавшего вам истину, которую услышал от Бога» (Ин. 8,40)[44]

20.11 Поскольку Бога убить нельзя, желающие убить, если даже и убьют, то только человека. И даже когда, еще не убив, они ищут убить, то злоумышляют против человека, нисколько не считая, что злоумышляют против Бога. Ведь убедившись, что он злоумышляет против Бога, никто не стал бы злоумышлять против Него. Однако всегда можно видеть тех, кто злоумышляют против Слова Бога, ибо, видя в Нем человека, то есть человеческое и смертное, они хотят убить и уничтожить Его, или нападают на более человеческое и зримое в Нем. Но если даже они убьют тело Слова, то, конечно, после этого ничего большего сделать не смогут. Вот почему не должны нас страшить ни убивающие тело, но большего вслед за тем сделать неспособные, ни те, кто тело убивают, а душу Слова погубить не могут[45]. Но если некое слово таково, что тело его и душа могут — коли они достойны погибели — быть уничтоженными, то до́лжно бояться Слова-Бога[46], способного и душу, и тело убить и уничтожить или в геенне[47], или там, где пожелает. Ибо Господь Иисус духом уст Своих

---

42 Быт. 15,15; Ориген использует здесь редкое чтение τραφεἰς из т. н. «Александрийского корпуса» *Септуагинты*; более распространенное чтение — ταφεἰς, т. е. «погребенный».

43 Притч. 20,29.

44 Все Евангелия дают в этом месте чтение: «Меня, человека...» и т. д., то же и у Оригена (Против Цельса, VII, 16), но в данном случае Ориген сознательно выбирает иное чтение, что доказывается последующим изложением.

45 Лк. 12,4; Мф. 10,28.

46 Ин. 1,1.

47 Лк. 12,4; Мф. 10,28.

уничтожит и явленностью присутствия Своего сделает недействительным[48] противное слово, превозносящееся выше всего, называемого Богом или святынею[49].

Итак, те, к кому обращено речение, ищут убить человека, сказавшего истину, которую слышал и воспринял от Бога. И если даже мы поймем это более просто, то ясно, что Спаситель учил, что тот, кого иудеи искали убить, не был Самим Богом, но человеком, который и был убит, ибо нельзя говорить, что Бог умирает. Именно поэтому Слово, Которое в начале у Бога и которое и было Словом — Богом[50], не умерло. Но поскольку написано, что «Слово стало плотью» (Ин. 1,14), ты спросишь: так ли, что ставшее плотью Слово стало и человеком, когда Оно становилось плотью, или не стало? Ведь если стало, то Его могли искать убить, если же нет, то и Слово, ставшее плотью, восстановилось[51], не будучи убитым, и каждый восстанавливается в то именно, чем он был до становления плотью.

«Авраам этого не делал» (Ин. 8,40)

20.12 Если Авраам не делал то, что никоим образом и не могло быть сделано Авраамом, то покажется, что речение «Авраам этого не делал» высказано попусту. В самом деле, вероятно, кто-нибудь скажет по этому поводу, что слова «Авраам этого не делал» излишни, если только он не делал то, чего никак не было в его время, а Иисуса не было в его время. Но поскольку речение «Авраам этого не делал» сказано, полагаю, как бы в похвалу Аврааму, то я отвечу, что, согласно словам: «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой, и увидел, и возрадовался» (Ин. 8,56), мог и при Аврааме быть человек, говорящий истину, которую он услышал от Бога, и Авраам, конечно, не искал убить его. И заметь, нет такого времени, когда бы человек, образно понимаемый как Иисус, не пребывал в этой жизни, будь то после связанной с Ним истории, или до того. Поэтому, я думаю, каждый, однажды просвещенный, и вкусивший небесного дара, и став-

---

48 2Фес. 2,8; Ис. 11,4.

49 2Фес. 2,4.

50 Ин. 1,1.

51 ἀποκατέστη — речь идет об апокатастасисе, «всеобщем восстановлении».

ший причастником Святого Духа, и вкусивший благой речи Бога и сил будущего века, и опять отпавший, обновляет себя к покаянию, или уже распяв, или снова распиная Сына Бога и предавая Его позору[52], будь то до истории телесного Пришествия Спасителя нашего, или позже. Ибо грешащий после освещения и остальных благодеяний Бога разве не распинает вновь Сына Бога теми самыми грехами, к которым вернулся, не совершая при этом ни одного из тех телесных действий, которые обычны при распятии; и не было ли так и прежде, когда, согрешив после услышанных божественных слов, кто-то предраспинал[53] Сына Бога!

А если кому-нибудь угодно принять написанное в «Деяниях Павла», где Спаситель говорит: «Вновь должен Я быть распят»[54], то, принимая, что слова «вновь должен Я быть распят» сказаны после Пришествия, он точно так же примет, что в случае тех же самых причин могло быть и до Пришествия сказано: «Уже должен Я быть распят». Ибо если Он вновь должен быть распят, то не был ли точно так же распят и прежде? И взгляни, не принадлежат ли слова: «Я сораспялся Христу» (Гал. 2,19) не только тем святым, что живут после Пришествия, но и тем, что жили прежде, дабы мы не говорили, что святые, живущие после Пришествия, превосходят Моисея и патриархов. И речение «живу уже не я, но живет во мне Христос» (Гал. 2,20) пусть будет сказано не только теми, кто живет после Пришествия, но и теми, кто был прежде.

Но и по поводу речения Спасителя: «Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова; Бог не мертвых, но живых» (Мф. 22,32), я спрошу: не потому ли живы Авраам, Исаак и Иаков, что, будучи погребены вместе с Помазанником, они и воскресли с Ним[55], причем отнюдь не во время телесного Его погребения или воскрешения? Это что касается речения «Авраам этого не делал».

Что же означает слово «этого» как не желание убить человека, сказавшего истину, которую услышал от Бога? Ибо мы полагаем,

---

[52] Евр. 6,4–6.

[53] προεσταύρου, т. е. до исторического распятия.

[54] См., напр.: New Testament Apocrypha / Ed. W. Schneemelcher. Vol. II. — Philadelphia, 1991. P. 324.

[55] Рим. 6,4–5.

что не было такого времени, когда святые были бы лишены духовного домостроительства Иисуса. А если, вопреки обычаю, ты возведешь это к Аврааму, мысля его — как мы предположили выше — более мистически, то подобным же образом попытаешься упорядочить все относящееся к этому месту, ища согласие каждого с каждым.

«Вы делаете дела отца вашего» (Ин. 8,41)

20.13 Что касается этого речения, то из него не ясно, кто, по словам Иисуса, является отцом уверовавших в Него, но еще не познавших истину иудеев, — ведь все это Он говорит им[56]. И если бы чуть далее не было присовокуплено: «Вы — от отца дьявола[57], и хотите исполнять желания отца вашего» (Ин. 8,44), то, конечно, мы бы даже не узнали смысл реченного. Однако не удивительно, если иудеям, уверовавшим в Него, но еще не пребывающим в слове Его — дабы таким образом действительно стать учениками Его и узнать истину, которая освободит их[58], — Он сказал: «Вы делаете дела отца вашего» и чуть далее: «Вы от отца дьявола». Ведь если даже и покажется, что жестоко говорить так об уверовавших в Него и кое-чему наученных (хотя, конечно, не ставших тотчас истинными учениками Иисуса), все же необходимо принять во внимание сказанное во всеобщем послании Иоанна о сынах Бога и сынах дьявола. А именно: «Делающий грех — от дьявола, потому что дьявол от начала грешит. Для того и явился Сын Бога, чтобы разрушить дела дьявола. Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем, и он не может грешить, потому что рожден от Бога. Дети Бога и дети дьявола узнаются так: всякий, кто неправеден — не от Бога, равно и не любящий брата своего» (1Ин. 3,8–10). И поскольку имеются такие слова, заметь, разве не сказано здесь открыто, что «делающий грех — от дьявола»? Раз мы грешим, то еще не освободились от дьявольского происхождения, пусть даже считаемся уверовавшими в Иисуса.

---

56 Ин. 8,31–32.

57 Подробнее об этом двусмысленном выражении Ориген говорит в главе 21 настоящей книги.

58 Ин. 8,31–32.

А из этого следует, что Иисус мог сказать уверовавшим иудеям: «Вы делаете дела отца вашего», возводя «отца» к дьяволу в речении «вы — от отца дьявола». Если же «всякий, делающий грех — от дьявола», то всякий, кто не от дьявола, не делает греха. Помимо этого, если «для того явился Сын Бога, чтобы разрушить дела дьявола», а в нас Он еще не разрушил дела дьявола — потому что сами мы еще не пришли к Разрушителю дел дьявола, — то мы все еще не перестали быть детьми дьявола, и по плодам узнают, чьи мы дети[59].

Из этого, по крайней мере, становится ясно, что сын дьявола является таковым не по устроению (οὐ διὰ κατασκευήν), и никто среди людей не называется сыном Бога в силу того, что он создан таким. Понятно также, что тот, кто некогда был сыном дьявола, может стать сыном Бога, и как раз это проясняет Матфей, когда пишет, что Спаситель говорил так: «Вы слышали, что сказано: возлюби ближнего своего и возненавидь врага своего. Я же говорю вам: возлюбите врагов ваших и молитесь за преследующих вас, и так станете сынами Отца вашего небесного» (Мф. 5,43–45). Ибо заметьте, что, следуя словам «любите врагов» и «молитесь за преследующих», тот, кто прежде не был сыном Отца небесного, позже станет им. Кроме того, из слов «Дети Бога и дети[60] дьявола узнаются так», которым предшествуют слова о детях дьявола («делающий грех — от дьявола») и о детях Бога («всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем, и он не может грешить, потому что рожден от Бога»), — становится ясно, что всякий человек, достигший разумения, является или дитем Бога, или дитем дьявола, ведь он или делает грех, или не делает, а среднего между тем и другим не бывает; так что если делает грех, то он от дьявола, а если не делает — рожден от Бога.

20.14 С этим показанием о детях Бога и детях дьявола связано сказанное в том же письме о сущих в Сыне Бога и о не видевших Его: «Всякий, пребывающий в Нем, не грешит; всякий, кто грешит, не видел Его» (1Ин. 3,6). Таким образом, если всякий, пребыва-

---

[59] Мф. 6,17.

[60] В рукописи вместо «дети» (τέκνα) стоит два раза «дела» (ἔργα), что, несомненно, является опиской.

ющий в Нем, не грешит, то грешник не пребывает в Нем; и если всякий, кто грешит, не видел Его, то видевший Его не грешит. Вместе с тем заметь, что говоря: «Всякий, кто грешит, не видел Его», Иоанн хочет посредством слов «видел Его» открыть, что всегда могут быть те, кто видят Сына Бога и благодаря этому ви́дению получают способность никогда более не грешить. Вдобавок ты скажешь, что выражение «вы делаете дела отца вашего» иногда может быть сказанным сынам дьявола, а иногда — сынам Бога. Ведь согрешающие делают дела отца их, дьявола, а поступающие правильно — дела Отца их, Бога. Вероятно, кто-нибудь обеспокоится по данному поводу: не может ли один и тот же человек, творя поочередно то благие, то дурные дела, быть в силу первых детищем Бога, а в силу противоположных — детищем дьявола? Однако помимо того, что это нелепо, подобное не обнаруживается в речениях. Ведь Иоанн объявляет, что «всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем, и он не может грешить, потому что рожден от Бога». Итак, всякий, рожденный от Бога, не делает греха, однако не написано, что всякий, рожденный от дьявола, не совершает праведных дел, но: «Делающий грех — от дьявола». И опять же, сказано, что «делающий грех — от дьявола», но не написано точно так же, что «совершающий праведное дело — от Бога». И обрати внимание на различие этих положений, на то, с какой точностью высказаны они Иоанном, так что кто-нибудь, вероятно, изумится, насколько тонко и, так сказать, диалектически вынес он их, высказав вовсе не то же самое о тех, кто от дьявола, и тех, кто от Бога. Но он сказал бы о них то же самое, если бы, подобно выражению «делающий грех — от дьявола», написал: «Совершающий праведное дело — от Бога», или, подобно словам «всякий, рожденный от Бога, не делает греха», написал бы: «Всякий, рожденный от дьявола, не совершает праведных дел».

20.15 Не использовав при описании тех, кто от Бога, слова «есть», которое применено к тем, кто от дьявола[61], или не использовав в речи о тех, кто от дьявола, слова «рожденный», которое

[61] 1Ин. 3,8: «делающий грех — от дьявола», где знак тире заменяет «есть» из греческой фразы.

применено к тем, кто от Бога, Иоанн поступил весьма мудро. Ибо он возвысил того, кто от Бога, написав о нем «рожденный», но если бы он сказал то же самое о том, кто от дьявола, то указал бы нечто худшее сравнительно со словами «[есть] от дьявола». Но если бы он, подобно тому, как о тех, кто от дьявола, написал бы «есть» в случае тех, кто от Бога, то показал бы и о них нечто худшее, ибо намного лучше родиться от Бога, нежели просто быть от Бога. И кто-нибудь скажет, что какое-то тварное сущее — от Бога, но при этом не рождено от Бога, и среди всего сущего оно обязательно имеет чин худший, нежели у так называемых «рожденных от Бога».

Установив же различие между выражениями «быть от дьявола» и «родиться от Бога», ты захочешь выяснить, существует ли некто, рожденный от дьявола, который непременно есть и сущий от дьявола, ведь не всякий сущий от дьявола, является рожденным от него; и опять же, существует ли некто от Бога, не обязательно при этом рожденный от Бога, потому что ныне не всякий, сущий от Бога, является рожденным от Бога. Во всяком случае, рожденный от Бога характеризуется тем, что не делает греха, ибо семя Бога пребывает в нем, и благодаря силе этого семени в нем возникает способность более не грешить. В конце письма говорится: «Всякий, рожденный от Бога, не грешит; но рожденный от Бога хранит себя, и злой не прикасается к нему» (1Ин. 5,18). Если же «рожденный от Бога хранит себя, и злой не прикасается к нему», то не хранящий себя — дабы злой не коснулся его — не рожден от Бога, и всякий, кого касается злой, не рожден от Бога; злой же прикасается к тем, кто не хранят себя.

Поскольку без всякого отступления, сразу вслед за словами об Аврааме, добавлено: «Вы делаете дела отца вашего», то мы желаем выяснить, не потому ли так написано, что имеется в виду первая данная Аврааму заповедь? Первый наказ ему таков: «Оставь землю свою, родственников своих и дом отца своего; и ступай в землю, которую Я укажу тебе» (Быт. 12,1). И Авраам покинул дом отца своего, чего как раз не сделали те, кто обличается в несправедливости их слов: «Отец наш — Авраам» (Ин. 8,39). Ибо если дети Авраама делают дела Авраама, а первое из этих дел — уход из своей земли, от своих родственников, из дома отца своего, и путь в землю, которую укажет Бог, и пото-

му те, к кому обращена речь, уличаются как не подлинные дети Авраама, — то отсюда ясно, что, не оставив дом отца своего, они порицаются как сущие от злого отца и как все еще творящие дела этого отца.

Сказанное нами по поводу этого речения вполне, я думаю, опровергает тех, кто хотят из него вывести, что есть некие сыны дьявола по устроению[62].

«Ответили они Ему: “Мы не от блуда рождены; одного Отца имеем, Бога”» (Ин. 8,41)

20.16 Хочу рассмотреть, не обстоит ли дело так, что так называемые уверовавшие в Него иудеи[63], будучи уличены как не настоящие дети Авраама, отвечают язвительно, скрытым образом намекая, что Спаситель рожден от блуда и считая это правдоподобным, поскольку не принимают достославное и широко известное рождение Его от Девы. Ибо мне представляется весьма неожиданным, что в ответ они произнесли эти слова, потому что сказанное ими — если просто понимать выражение «мы не от блуда рождены» — нельзя ни с предыдущим связать, ни с последующим согласовать. Но и поскольку Спаситель назвал Своим Отцом Бога[64], не признавая ни одного человека как Своего Отца, видимо, они, продолжая речение «мы не от блуда рождены» и вновь нападая, прибавляют: «Одного Отца имеем, Бога», тем самым как бы говоря: «Скорее мы имеем одного Отца, Бога, нежели Ты, утверждающий, что родился от Девы, но рожденный от блуда, похваляющийся рождеством от Девы и потому назначающий Себе только одного Отца, Бога», ведь признавая Отцом Бога, не отрекаются и от отца-человека.

Однако кто-нибудь скажет, что не могут быть так поняты слова уверовавших в Него иудеев. На это дóлжно ответить, что поскольку вначале им было сказано: «Если пребудете в слове Моем, то вы истинно ученики Мои, и познаете истину» (Ин. 8,31), — как если бы они могли пребывать в слове Иисуса или

---

62 То есть по природе, как считали гностики.

63 Ин. 8,31.

64 Ин. 5,18.

не пребывать, — то вполне возможно, что некоторые из порицаемых не пребывали в слове Его и потому язвительно и с нападкою произнесли: «Мы не от блуда рождены; одного Отца имеем, Бога». И сдается мне, что они отвечали по большей части из желания поспорить, ведь сказав вначале: «Мы — семя Авраамово» (Ин. 8,33), и еще более открыто признав это в словах: «Отец наш — Авраам» (Ин. 8,39), они услышали в ответ: «Если вы дети Авраама, то творите дела Авраама» (Ин. 8,39), и теперь признают своим отцом большего, чем Авраам, говоря: «Одного Отца имеем, Бога».

Поскольку некоторые из людей — от дьявола, другие же рождены от Бога, то мы, пожалуй, рассудили бы здраво, сказав, что все, рожденные не от Бога, родились от блуда. Ибо не от жены, но от блудницы, материи — те, кого порождает дьявол или кого он созидает из себя; преданные телесному и пригвожденные к нему, они прилепляются к блуднице, материи, становясь с ней одним телом; рожденные же от Бога оставляют блудницу, материю, привязываются к Господу и становятся едиными со Словом, Которое в начале у Бога[65], и с Мудростью Его, которую «Он сотворил в начале путей Своих, в дела Свои» (Притч. 8,22), — дабы быть с нею одним духом, ибо: «привязанный к блуднице — одно тело с нею, привязанный к Господу — один дух с Ним» (1Кор. 6,16–17).

«Сказал им Иисус: “Если бы Бог был вашим Отцом, то вы бы любили Меня, потому что Я от Бога исшел и пришел”» (Ин. 8,42)

20.17 Поскольку те, кто вводят природы, пользуются этим речением, излагая его так, что-де *если бы Бог был вашим Отцом, то вы бы как родного и как брата знали Меня и как своего любили бы Меня*, то до́лжно возразить им следующим образом. Некогда Павел ненавидел Иисуса, ненавидел же Его, когда истреблял и преследовал Церковь Бога[66], и, во всяком случае, истинно сказано ему: «Саул, Саул, зачем преследуешь Меня?» (Деян. 9,4). Далее, раз истинно речение: «Если бы Бог был ва-

---

[65] Ин. 1,1.

[66] Гал. 1,13.

шим Отцом, то вы бы любили Меня», то и обратное ему будет верным: «если вы не любили Меня, то Бог не был вашим Отцом». Таким образом, Бог не является Отцом тех, кто не любит Иисуса; Павел же некогда не любил Иисуса, следовательно, было время, когда Бог не был Отцом Павла. Павел, следовательно, не по природе был сыном Бога, но стал им позднее, когда и мы могли бы с достаточным основанием принять следствие из первой части условного суждения, а именно: «но Бог, Павел, твой Отец, следовательно, ты любишь Иисуса». Но поскольку выражение «если бы Бог был вашим Отцом, то вы бы любили Меня» истинно и до того, как Павел уверовал, то было бы здраво считать Иисуса как бы говорящим: «но ты не любишь Меня, и потому Бог — не твой Отец, Павел».

Когда же Бог становится чьим-либо Отцом, если не тогда, когда тот хранит заповеди, благодаря которым, не быв прежде сыном Отца небесного, он становится сыном Его, и когда Отец, ведя к возрождению того, кто становится Его сыном, называется Отцом таковою? Сюда можно присовокупить написанное в Евангелии от Матфея: «Вы слышали, что сказано: "Люби ближнего своего и ненавидь врага своего". А Я говорю вам: любите врагов ваших и молитесь за преследующих вас, дабы стать сынами Отца вашего небесного» (Мф. 5,43–45), показывающее, что тот, кто прежде не был сыном Отца небесного, становится Его сыном. Старательно исследовав добавление к слову «Отца», то есть выражение «вашего» (ибо написано: «дабы стать сынами Отца вашего»), ты спросишь, сказано ли это более просто, или же из-за погрешностей в списках добавлено «вашего» (ведь мы и не спросили бы об этом, если бы было написано: «дабы стать сынами Отца небесного»), особенно, поскольку есть, как кажется, некое преткновение в том, что некто становится сыном, но не просто небесного Отца, а своего отца. Ведь если Он — Отец его, то не позже и тот становится сыном Его; если же тот становится сыном Его, то прежде Он не был Отцом его. Вместе с тем, поскольку одни из признанных уверовавшими называются слугами Бога, а другие — сынами Его, ты подумаешь, что, быть может, не обычная заповедь, но некоторые исключительные успехи позволяют тому, кто их достиг, стать сыном Бога. Итак, пусть из многого сказанного у Матфея будет отмечено, что выражение «дабы стать сынами

Отца вашего небесного» следует за словами: «Я же говорю вам: любите врагов ваших и молитесь за преследующих вас». Ведь подобие Бога и образ Его — любящего все сущее, ничто из сотворенного не презирающего и щадящего все (ибо все — от Него, любящего жизнь Господина[67]) — проявляются в любящем врагов своих и молящемся за преследующих его. И разве было бы подходящим, если бы слова «дабы стать сынами Отца вашего небесного» следовали за речением: «Сказано: "Не прелюбодействуй"; я же говорю вам, что всякий, взирающий на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с ней в сердце своем» (Мф. 5,27), или за словами о гибели — ради того, чтобы все тело не было ввержено в геенну — одного из членов[68]? Но и если бы [...[69]] они следовали за речением: «Сказано древним: "Не давай лживой клятвы, исполни пред Господом клятвы свои"; Я же говорю вам вовсе не клясться» (Мф. 5,33), то это тотчас вызвало бы значительное преткновение. Ныне же, как Отец небесный повелевает солнцу восходить над злыми и добрыми[70], так и каждый из сынов Бога, имея в себе как бы солнце любви, повелевает ему восходить и над дурными, если любит врагов своих; и опять же, как Он насыщает влагою и праведных, и неправедных, так и святой, когда молится, то будто бы дождем молитвы орошает тех, кто, преследуя его, обретается где-то ниже. Сказано это ради объяснения встретившегося нам речения: «Если бы Бог был вашим Отцом, то вы бы любили Меня».

20.18 Рассмотрим также речение: «Я от Бога исшел и пришел», для чего, мне кажется, будет полезным представить следующие слова из Книги Михея: «Слушай, народ, эти слова, внимай, земля, и все, кто на ней, и будет Господь свидетелем среди вас, Господь из святого дома Своего. Ибо вот, Господь исходит от места Своего, и низойдет, и ступит на возвышенности земли, и поколеблются горы под Ним, и расплавятся долины, как воск от огня и как вода, низвергающаяся в падении» (Мих. 1,2–4). Взгляни же, не равнозначно ли выражение «исшел от Бога» словам «Господь исходит от места Своего», поскольку когда Сын

[67] Прем. 11,24.26.

[68] Мф. 5,29.

[69] Небольшая лакуна в тексте.

[70] Мф. 5,45.

в Отце — до уничижения Своего пребывая в образе Бога[71], — то Бог есть как бы место Его. Во всяком случае, если кто подумает о Нем как о пребывающем до уничижения Своего в изначальном образе Бога, то увидит еще не исшедшего от Бога Сына Его, и Господа, еще не оставившего место Свое. А когда он сопоставит это состояние Сына с тем, что возникло при уничижении и принятии образа раба, то поймет, каким образом Сын Бога исшел и пришел к нам и как бы появился вне Пославшего Его, хотя в другом отношении Отец не оставил Его одного[72], но Он вместе с Ним и находится в Сыне, как и Сын в Отце. А если ты не поймешь, что Сын находится в Отце иначе, нежели как то было до исхода от Бога, то покажется противоречивым, что, уйдя от Бога, ушедший все еще находится в Боге.

Другие же толкуют слова «исшел от Бога» в смысле «родился от Бога», из чего следует, что Сын родился из сущности (ἐκ τῆς οὐσίας) Отца, Который — когда рождается Сын — как бы уменьшается и умаляется сравнительно с той сущностью Бога, что имел прежде, подобно тому как можно это представить в отношении беременных. Им следует говорить, что Отец и Сын — тело, и что Отец разделяется, и все это — мнения людей, которые даже во сне не могут представить природу невидимую и бестелесную, воистину сущую как сущность (οὖσαν κυρίως οὐσίαν). И, очевидно, они же скажут, что Отец — в телесном месте, а Сын пришел в жизнь, сменив (опять-таки телесно) одно место на другое, а отнюдь не одно состояние на другое, как поняли это мы.

«Ибо Я не от Себя пришел, но Он послал Меня» (Ин. 8,42)

20.19 Полагаю, что это сказано, поскольку некоторые приходят от самих себя и не посланы Отцом. Ведь о таких людях, берущихся учить или пророчествовать, мы знаем из Книги Иеремии, где написано: «Не посылал Я пророков, и они сами бежали» (Иер. 23,21). Но если некие силы, не посланные Отцом, приходят к людям, то ты спросишь, не являются ли некоторые из них пришедшими от Бога и согрешившими в том, что не были посла-

[71] Флп. 2,6–7.

[72] Ин. 8,29.

ны от Него? Кроме того, не до́лжно оставить без рассмотрения место, касающееся учения о душе, ведь, пожалуй, душа Иисуса, пребывая в собственном совершенстве, находилась в Боге и полноте (πληρώματι), но, посланная Отцом, ушла оттуда и приняла от Марии тело[73]. Другие же не так пришли от Бога, то есть не были посланы и не были направлены божественной волей.

«Почему вы не понимаете речь Мою? Потому что не можете слышать слово Мое» (Ин. 8,43)

20.20 Причина, говорит Он, непонимания вами речи Моей — в том, что вы не можете слышать слово Мое. Поэтому прежде нужно приобрести способность слышать божественное слово, дабы затем мы смогли понять всю речь Иисуса. Ведь тот, кто поначалу не способен слышать слово Иисуса, позднее может приобрести способность слышать Его, потому что покуда чей-то слух еще не излечен Словом, говорящим глухому: «Разверзнись»[74], он не может слышать. Но когда разрешится связь, причиняющая глухоту, тогда он сможет слышать Иисуса и тогда же сможет понять речь Его. Или пусть те, кто думают установить отсюда учение о природе, скажут нам, могли ли позже излеченные слышать, когда были еще глухи, или не могли? И поскольку ответ «не могли» очевиден, то, несомненно, можно от неспособности слышать слова Иисуса перейти к умению слышать их, и вовсе не неизлечимая природа виновата в том, что некто не может слышать. И особенно нужно выставить это против инакомыслящих, которые любят пользоваться аллегориями и возводят повествование об исцелениях к попечениям о душе, уводимой Иисусом от всяческой болезни и всяческой немощи[75]. Я же полагаю, что «слышать» означает здесь воспринимать строй сказанного, а «понимать» — это, восприняв, согласиться, поскольку сказанное освещено светом гносиса.

Однако Гераклеон считает, что *причина неумения слышать слово Иисуса и непонимания ими речи Его дана в речении: «Вы —*

---

[73] И терминология, и мотив посланничества не могут не напоминать схожие мысли гностиков.

[74] Мк. 7,34.

[75] Мф. 4,23.

от отца дьявола» (Ин. 8,44). Действительно, он утверждает буквально следующее: *«Не потому ли вы не можете слышать слово Мое, что вы — от отца дьявола?», то есть «из сущности дьявола», так что Он наконец показывает им их природу, поскольку прежде уже уличил их, что они не являются ни детьми Авраама (ибо в этом случае не ненавидели бы Его), ни детьми Бога, потому что не любили Его.* Если бы он понимал речение «вы — от отца дьявола» так, как мы истолковали Его выше[76], и говорил: «Поскольку вы — еще от дьявола, то не можете слышать слово Мое», то и мы приняли бы его толкование. Ныне же очевидно, что он утверждает, будто некие люди единосущны (ὁμοουσίους) дьяволу, будучи иной — как считают его последователи — сущности, сравнительно с теми, кого они называют психиками или пневматиками.

«Вы — от отца дьявола, и хотите исполнять желания отца вашего» (Ин. 8,44)

20.21 Это речение двусмысленно: во-первых, из него явствует, что дьявол имеет отца, от которого, согласно сказанному, и есть те, к кому обращено слово; во-вторых, — и это справедливее, — что они от того отца, в отношении которого употреблено выражение «дьявол». Сказанное было бы двусмысленным, даже если отнять первый артикль, разве только более прояснилось бы значение высказывания[77]. Во всяком случае, тот, кто согласен, что есть некий отец дьявола, чьими сынами он решит назвать тех, к кому обращена речь, воспользуется прилегающим к данному речением: «Когда он говорит ложь, то говорит от себя, ибо он — лжец, и отец его»[78] (Ин. 8,44), и скажет, что дьявол есть ложь, а уже кто-то другой, сравнительно с ним, есть отец лжи.

---

[76] См. гл. 13.

[77] В Ин. 8,44 читаем: ἐκ τοῦ πατρός τοῦ διαβόλου, т. е. «от отца дьявола»; Ориген говорит об устранении первого артикля τοῦ, в результате чего высказывание становится более общим, так что речь уже не идет о каком-то конкретном отце, но все же сохраняется вышеуказанная двусмысленность.

[78] Подобное чтение является следствием еще одной двусмысленности в тексте Евангелия: выражение ὁ πατὴρ αὐτοῦ может означать как «отец ее», т. е. лжи (τὸ ψεῦδος, в др. — греч. ср. р.), так и «отец его», т. е. дьявола.

Однако говорить так — неправильно, ведь ложь более подобает тому, кто противоположен сказавшему: «Я есть истина» (Ин. 14,6), — я разумею антихриста, чей отец — лжец, то есть дьявол. Но кто-нибудь, вероятно, будет недоволен тем, что антихрист есть ложь, поскольку его уже нельзя порицать, если по ипостаси он — не что иное, как ложь. Приведя ему речение: «Погибелью ты стал и не будет тебя вовеки» (Иез. 28,19), сказанное у Иезекииля о том, кто в силу зла переменился и стал погибелью, ты, по подобию, подкрепишь суждение, что некто является ложью не по ипостаси и не по устроению, но став таким через перемену и собственный выбор и таким образом — выражусь необычно — усвоив эту природу.

Конечно, тот, кто избегает, как неуместного, утверждать, что антихрист есть ложь, скажет, что речение «когда он говорит ложь, то говорит от себя» подходит ко всем лгущим, потому что когда говорит та ложь, что во всяком лгущем, то «говорит от себя», то есть от лжи; однако и речение «лжец — отец ее» он отнесет к тому, что всякий, привносящий от уст своих ложь, есть отец той лжи, которую он говорит, и такое толкование не будет неубедительным. Пусть это будет сказано в связи с двусмысленностью излагаемого нами речения.

20.22 Но поскольку, предвосхитив, мы уже говорили об этом, когда, объясняя речение: «Вы делаете дела отца вашего» (Ин. 8,41), собрали отовсюду все то, что показалось нам полезным для изложения[79], то будет неразумным продолжать это рассмотрение и теперь. Разве только если кто-нибудь, согрешая, родился от дьявола[80] и сам не сделал рождение от него недействительным, то такой хочет исполнить не одно, но многие желания этого отца, а поскольку желания, присущие всем сынам дьявола, родились от желаний, присущих самому дьяволу, то ясно, что его желания суть помышления материи и тления и они, можно сказать, воистину вражда против Бога[81]. Поэтому не будет неуместным утверждать, что его желания суть кровопролития, несправедливости и надувательства, порождающие в его сынах

---

[79] См. гл. 13 настоящей книги.

[80] 1Ин. 3,8.

[81] Рим. 8,7.

примерно такие же желания; но и не будет сомнительным говорить о его желаниях как о вообще нечистом и по природе противоположном чистоте, как о том, что порождает в детях дьявола влечение к нечистому. Однако если сказать, что его желание — блуд, или прелюбодеяние, или растление детей, или изнеженность, то, вероятно, уже не легко с этим согласятся и даже спросят, *как* подобные желания возникают в людях от его желаний, если, следуя этому речению, принять как нечто общее всем людским желаниям, что люди и в самом деле хотят исполнять желания своего отца, так что все, чего желают противозаконно, изначально есть желания их отца. Ведь именно таково речение: «Вы хотите исполнять желания отца вашего». По этому поводу до́лжно заметить, что дьявол хочет растлить вот это, так сказать, дитя, вот эту женщину — ввергнуть в прелюбодеяние, тех — заставить блудить, и тем, кто способен ему служить, он внушает влечение к исполнению этих желаний; именно это он хочет произвести, и потому можно говорить, что порождающее блуд или прелюбодеяние предшествует блуду и прелюбодеянию человека. То же самое ты скажешь о всяком грехе: так, к примеру, дьявол не хочет серебра, но хочет произвести сребролюбцев и любителей материального, и это его желание хотят исполнить те, кто любят серебро не иначе как поддаваясь желанию. Вот почему нам необходимо задумываться над всем, что мы желаем исполнить, и исследовать, не есть ли это одно из желаний дьявола, дабы, увидев то, что к ним относится, мы перестали желать исполнения такового, зная, что всякий стремящийся исполнять желания дьявола ни в коей мере не есть от Отца, Бога, но стал детищем дьявола и из-за стремления исполнять желания худшего переменился и стал по образу дурного отца, от которого происходят и запечатлеваются образы земного человека[82]. Ибо тот, первый земной, отпав от лучшего и возжелав другой, сравнительно с лучшей, жизни, первым удостоился быть началом не творения, не созидания, но «вылепленного Господом, созданного на посмеяние ангелами Его»[83]. И наша

---

82 1Кор. 15,47–49.

83 *Септуагинта* (Иов 40,19): τοῦτ᾽ἔστιν ἀρχὴ πλάσματος κυρίου (ср. прим. к главе 17 книги 1).

ведущая ипостась — в том, что по образу Создавшего[84], а проистекшая от вины — в образе, вобравшем от персти земной[85]. И если мы, как бы забыв о лучшей в нас ипостаси, подчиним себя тому образу, что от персти, то и лучшее воспримет образ персти; если же мы сопоставим сотворенное по образу и взятое от персти земной, то целиком склонимся к Тому, по образу Кого произошли, и будем по подобию Бога, оставив всяческое пристрастие к материи и телам и к тому, что по их подобию.

Поскольку в божественных писаниях желание предстает как нечто безразличное[86] (ибо они не ведают той точности, с какою эллины различают значения слов и высокое называют «волей» (βούλησιν), определяя ее как разумное стремление, а низкое — «желанием» (ἐπιθυμίαν), которое, говорят они, есть неразумное или тягостное стремление[87]), то дóлжно сказать, что всякая рожденная природа хочет исполнять желания своего отца и творит дела своего отца, и в одном случае, это — в первую очередь дела Святого Отца, Нерожденного (Который и есть Бог), в другом же, это с самого начала дела дурного отца, как отец, сущего из ничто, ибо никакой отец не создал (ὑπέστησεν)[88] в себе зла, но оно порождено отступничеством от Бога.

20.23 То, что ныне исследуется в речении «и хотите исполнять желания отца вашего», относится, несомненно, к дьяволу, ведь прежде было сказано: «Вы — от отца дьявола», а после добавлено: «Он от начала был человекоубийца» (Ин. 8,44). И не только в отношении каждого, кто от дьявола, но и в отношении каждого, кто от Бога, было бы здраво сказать: «Вы хотите исполнять желания отца вашего». Ведь говорят, что есть и некое желание Бога, так называемая «воля Его». Во всяком случае, в восемнадцатом псалме сказано: «Суды Господа истинны, все праведны, желан-

---

[84] Кол. 3,10.

[85] Быт. 2,7.

[86] τὰ μέσα — термин стоической философии, обозначающий «безразличное» в моральном отношении, то есть само по себе ни благое, ни злое.

[87] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Кн. 7, 113.116. *Псевдо-Платон.* Определения. 413 c.

[88] То есть, переводя буквально, не «гипостазировал»; иными словами, зло не имеет ипостаси, не есть в подлинном смысле сущее, почему и отец его назван выше отцом, «сущим из ничто».

ны (ἐπιθυμητά) более злата и драгоценного камня» (Пс. 18,10); и если даже будет написано: «желанные (τὰ ἐπιθυμήματα) более злата и драгоценного камня», — как и впрямь обстоит в одном из списков, — то ты скажешь, что желанное сто́ит того, чтобы его кто-то желал[89], как и благословенное сто́ит благословения, а возлюбленное — любви. Поэтому, как благословенное благословляется, прежде всего, Богом, и возлюбленное любимо, прежде всего, Богом, так, вероятно, и желанное желаемо прежде всего Богом, если только мы благосклоннее относимся к желанию, как о том говорилось выше[90]. Ведь даже Спаситель говорит: «Очень желал Я есть с вами эту пасху прежде Моего страдания» (Лк. 22,15). А касательно того, что есть дурное желание, достаточно указать на предлежащее речение, но и не в меньшей мере на слова: «Кто воззрит на женщину с вожделением, тот уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф. 5,28). Ведь желающий желает вовсе не то, что отсутствует, равно как волящий волит вовсе не того, чего нет. Так что мы уже подготовили это благодаря желаниям Бога и совершенных мужей[91].

Итак, всякий сын хочет исполнять желания своего отца, и всякий сын творит дела своего отца. Но и «человек греха, сын погибели» (2Фес. 2,3) хочет исполнять желания своего отца и творит дела своего отца. А наши людские дела — обязательно или дела Бога, или дьявола, и то, что мы хотим свершить, есть или желания благого небесного Отца нашего, или Его врага, дьявола. И если творим дела Бога и хотим исполнять Его желания, то мы — сыны Бога, если же занимаемся делами дьявола, желая исполнять то, чего хочет он, то мы — от отца дьявола. Поэтому давайте задумаемся не только над тем, что творим, но и над тем, чего желаем. Ведь чтобы быть сыном дьявола, достаточно даже желания

---

89 Отглагольное прилагательное ἐπιθυμητά указывает на то, что *действие* над предметом совершено или может быть совершено, т. е. предмет желанен или может быть желанен для кого-то; существительное τὰ ἐπιθυμήματα обозначает *объект* желания, и здесь менее подчеркнута связь с субъектом; Оригену же важно показать, что есть желания, субъектом которых выступает Бог.

90 См. в предыдущей главе различение «воли» и «желания», как, соответственно, «доброго» и «дурного».

91 То есть когда человек желает того же, что Бог, желаемое неким образом уже присутствует в нем.

исполнять его вождения. И, видимо, вслед за словами «вы творите дела отца вашего» потому сказано: «Хотите исполнять желания отца вашего», дабы мы узнали, что если даже мы всего лишь хотим исполнять то, чего желает дьявол, то будем названы сынами дьявола.

Возможно, кто-то весьма убедительно заметит по этому поводу, что для того, чтобы быть сыном Бога, достаточно хотеть исполнять желания Его, пусть даже за этим не последует исполнение дел Его. Дóлжно, однако, сказать, что желающему исполнять желания Бога необходимо также вершить дела Бога, ведь, как говорит Павел, не только желание, но и исполнение — от Бога[92], и вслед за прекрасным желанием обязательно идет сопряженное с ним действие — ибо «любящим Бога все содействует ко благу» (Рим. 8,28), — и, пожалуй, Тот, Кто сотворил все весьма прекрасным[93], не оставит прекрасное желание несовершенным; кроме того, нельзя даже помыслить прекрасное желание, если с ним не сопряжено прекрасное действие, соответствующее такому желанию. Если, однако, часто бывает так, что Провидение благоразумно препятствует действию, связанному с желанием, то происходит это тогда, когда забота о некой всеобщей пользе (или какой угодно пользе) мешает действию, связанному с желанием худшего.

Гераклеон же по этому поводу говорит: *те, к кому обращено речение*[94]*, были из сущности дьявола*, как если бы сущность дьявола была иной сравнительно с сущностью других разумных существ. И здесь, как мне кажется, он уподобляется тому, кто утверждает, что глаз, видящий неверно, имеет иную сущность, чем глаз здоровый, и ухо, слышащее неверно, отличается по сущности от уха здорового. Ибо как во всем этом не иная сущность, а некая привходящая причина вызвала неправильное ви́дение и слышание, так и все, от природы наделенное разумением, имеет одну и ту же разумную сущность, и при этом или соглашается с разумом, или отвергает его. Так что мы, пожалуй, не сможем сказать, *что* именно в нас, людях, отделяет согласие

---

92 Флп. 2,13.

93 Быт. 1,31.

94 То есть Ин. 8,44.

от несогласия, если даже уразумев сказанное, один решает одобрить его, а другой отвергает.

20.24 Мы часто говорили, что если принять эту несуразность (я имею в виду, что дьявол происходит от иной сущности и невосприимчив к добру), то мы оправдаем его, как отнюдь не причину зла, а вину возложим на Того, Кто сотворил его и дал ему бытие, а это нелепее всего. Эта нелепость будет наперед очевидна тому, кто поразмыслил над сущностью человеческих душ и понял, что как человеческие тела не могут быть разной сущности сравнительно друг с другом, так и души сравнительно с душами, умно́е сравнительно с у́мным (νοητικόν) и рассудочное сравнительно с рассудочным (διανοητικόν). Подобное ты скажешь и о разумном (λογικοῦ), и о способностях души: памяти и, точно так же, представлении; ведь если какой-то человек будет по отношению к другому иной сущности, то необходимо, чтобы и способности души были разнородными, так что память сравнительно с памятью будет, так сказать, иного рода, и так же мыслительная способность сравнительно с мыслительной способностью.

Пусть, однако, будет рассмотрен тот случай, когда можно мыслить или рассуждать о чем-то схожим образом, так что почти соглашаются, или воздерживаются от суждения, или нечто отвергают и так называемый «пневматик», и тот, кого они называют «земным»[95]. Действительно, возникла ли эта общность суждения в различных сущностях, или же схожесть восприятия вызвана тем, что единосущным (ὁμοουσίον) было то, с чем соединилось воспринятое[96]? Говорить, что те же самые образцы представлений, утверждений, рассуждений и памяти возникли в различных сущностях, — неразумно; а утверждать, что то, в чем они возникли, единосущно лишь отчасти, поскольку помимо того же самого есть здесь и некая иная сущность, — глупо. Ибо пусть они предъявят ту иную, сравнительно с этими способностями, сущность — не мыслящую, не рассуждающую, не вспоминающую и не представляющую, — которая, как они говорят, присутствует в пневматиках и которая лучше мыслящей

---

[95] χοϊκόν — «земной», или «глиняный», так гностики называли третью и низшую природу существ.

[96] То есть та или иная способность души, обрабатывающая «воспринятое» (τὸ πάθος).

и рассуждающей; или пусть в «земных» укажут сущность подобную[97] или худшую (ведь они не назовут ее лучшей).

Но они, вероятно, скажут, что как различная сущность золота, серебра, олова, свинца и воска может быть одинаково запечатлена одной и той же печатью, так и в разных воспринимающих сущностях могут от одних и тех же образов появиться схожие отпечатки; и нечто подобное они скажут о разуме, мышлении и памяти. Однако взгляни: даже если этот пример и покажется весьма убедительным, все же, сравнивая неподобное, он может, скорее, увлечь и, пожалуй, обмануть, нежели убедить того, кто тщательно его рассмотрел. Ибо что касается образа, я могу указать, что — будь то в золоте или серебре — сам отпечаток как таковой является схожим, но есть и своеобразие того, что возникло в золоте, сравнительно с отпечатленным в серебре или в другой материи. И тогда пусть они покажут нам своеобразие того, что восприняло отпечаток, — превосходящее, или уступающее, или незначительное, — а также пусть попробуют описать превосходящую сущность тех, кто воспринял оттисновение схожих отпечатков; ибо, не показав, они хоть и провозгласят, но не докажут.

То же самое относится к словам Гераклеона, сказавшего: *речение «от отца дьявола» пусть будет принято вместо «из сущности отца»*. И опять же, относительно слов «вы хотите исполнять желания отца вашего» он проводит различение, говоря: *дьявол не имеет воли (ϑέλημα), но — желание (ἐπιϑυμίας)*. Так он тотчас обнаруживает неразумность этого суждения, ибо всякий, пожалуй, признает, что дьявол волит (ἐθέλειν) ко злу. И если в настоящий момент у нас под рукой нет того, что можно предъявить, то ты и сам соберешь в Писании те места, где применительно к дьяволу говорится о воле.

Вслед за тем Гераклеон утверждает, что *эти слова обращены, конечно, не к сынам дьявола по природе, земным, но к душевным (ψυχικούς), ставшим детьми дьявола по установлению; некоторые из них могут называться детьми Бога по природе и по установлению*. В самом деле, он говорит, что, *не будучи таковыми по природе, они стали детищами дьявола, поскольку полюбили исполнять желания дьявола*. И он делает разгра-

---

97 ὁμοίαν, но не единосущную (ὁμοουσίον).

ничение, говоря, что *трояко нужно понимать именование «детьми»: во-первых — по природе, во-вторых — по образу мысли, в-третьих — по достоинству. По природе существует то, что рождено неким родителем, и оно по праву называется дитем; по образу мысли — когда некто, исполняя чью-то волю, из-за своего образа мысли называется дитем того, чью волю он исполняет; а по достоинству — когда некоторые называются детищами геенны, тьмы и беззакония, порождениями змей и ехидн*[98]*. Ведь все это не рождает что-либо из своей природы, а, напротив, губит и уничтожает тех, кто всматривается в него; но поскольку они творили такие дела, названы детищами его.*

Дав такое различение, он, однако, нисколько не подкрепил собственное толкование Писанием. И мы, пожалуй, скажем ему, что если не по природе, а по достоинству названы некоторые детьми геенны, тьмы и беззакония (ибо они в большей мере *губят и уничтожают*, нежели созидают), то почему Павел говорит где-то: «По природе мы были детьми гнева, как и остальные» (Еф. 2,3); или пусть скажут нам, почему гнев, детьми которого мы были, не является уничтожающим и особенно губительным по своей сути? И опять же, он утверждает, что *называет их детьми дьявола не потому, что дьявол порождает кого-то, но потому, что, творя дела дьявола, они уподобились ему*. Насколько же лучше говорить о всех детях дьявола, что они названы «детьми» его, поскольку уподобились ему, творя дела его, а не из-за сущности и устроения — вне зависимости от дел!

«Он от начала был человекоубийца и в истине не стоял, потому что нет в нем истины» (Ин. 8,44)

20.25 Поскольку человекоубийца есть вообще всякий, кто когда-либо убил человека, что именно относится к срединному[99], — и так поступил Финеес, когда, ревнуя за Бога, убил блудившего израильтянина и мадианитянку[100], и он не в дурном смысле будет

98 Мф. 23,15.33.

99 μέσος, т. е. в моральном смысле нейтральное.

100 Числ. 25,6.

назван человекоубийцей; и Давид, который «во имя Господа сил, Бога воинства израильского» поразил Голиафа[101], — до́лжно выяснить, что есть истинная жизнь человека и противоположная ей смерть, дабы помыслить человекоубийцу в дурном смысле этого слова. Следуя истории, ты скажешь, что покуда Адам и Ева не грешили, они не были уничтожимы, но в тот день, когда съели от запретного древа, они тотчас умерли, и убил их никто другой, как человекоубийца дьявол, когда он посредством змия соблазнил Еву, и Ева дала мужу от древа, а муж съел[102]. Однако следуя более глубокому смыслу догматов и рассмотрев речение: «Не умру, но буду жить и поведаю о делах Господа» (Пс. 116,117), а также слова Спасителя, обращенные, согласно Евангелию от Матфея, к саддукеям и для тех, кто способен понимать сказанное, наиболее таинственные: «А о воскресении мертвых не читали ли вы реченного вам Богом, сказавшем: "Я — Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова"? Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22,31), а еще в Евангелии от Луки: «А что мертвые поднимутся, объявил и Моисей, когда Господа в терновнике назвал Богом Авраама, Богом Исаака и Богом Иакова; и Он не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живут» (Лк. 20,37), и, наконец, в Евангелии от Марка: «О мертвых не читали ли вы в книге Моисея, что они поднимутся, как сказал ему из терновника Бог: "Я — Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова"? Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мк. 12,26), — итак, рассмотрев это, ты поймешь, что если жив теперь тот, кто восстал из мертвых, то Авраам, Исаак и Иаков были мертвы, прежде чем ожить, мертвым же никого нельзя назвать по справедливости, если прежде он не жил.

Обдумай еще и такое речение: «В Адаме все умирают, а в Помазаннике все будут оживотворены» (1Кор. 15,22), где в словах «в Адаме все умирают» смерть мыслится отнюдь не как нечто срединное, а в словах «в Помазаннике все будут оживотворены» жизнь не есть нечто безразличное (ἀδιάφορος), то есть само по себе не являющееся ни благом, ни злом, — обдумав это, ты увидишь жизнь человека «по образу»[103]. Поразмыслив же над

---

[101] 1Цар. 17,45.

[102] Быт. 3,1–6.

[103] Быт. 1,26: «Создадим человека по образу Нашему».

жизнью его, ты поймешь, *как* человекоубийца убил живого человека; и не из-за кого-то одного, но из-за целого рода, который он убил (почему и сказано: «в Адаме все умирают»), он справедливо будет назван человекоубийцей.

Он совершил это человекоубийство, будучи от начала первым[104], и через это человекоубийство каждый, кто представит собственное тело как таковое и чему оно родственно, скажет (из-за смерти в Адаме считая себя несчастным): «Несчастный я человек! Кто избавит меня от этого тела смерти?» (Рим. 7,24), и поймет, *почему* сказано: «В персть смерти Ты низвел меня» (Пс. 21,16), а также: «Ты смирил нас в земле бедствия» (Пс. 43,20), и еще: «Тело уничижения нашего» (Флп. 3,21). Есть, однако, некая тайна, в силу которой тот, кто тот начала был человекоубийцей, является правителем этого мира — я разумею ту землю, где обретаются люди, которых он убил.

Итак, человекоубийца убил нас, мы же, милостью Бога, были погребены вместе с Христом и вместе с Ним восстали, если только уподобились воскресению Его и ступили в новизну жизни[105]. Человекоубийца же правит над убитыми и мертвыми, но никем живым руководить не может. А если ты еще более поразмыслишь над тем, что написано о мертвых, например, над следующим речением: «Для того Христос умер и воскрес, чтобы владычествовать и над мертвыми, и над живыми» (Рим. 14,9), то увидишь, что из-за смерти Иисуса он[106] уже и над мертвыми не владычествует, ибо Иисус умер, чтобы владычествовать над мертвыми.

Таким образом, если человек живет, то он не несет образ перстного[107], умирая же и погибая от человекоубийцы, он одновременно и образ Бога уже не удерживает, и принимает образ перстного и смертного, ибо земной — мертв, а небесный — жив, а Бог есть Бог не мертвых, а живых. Вот почему если мы воскресли и вступили в новизну жизни, то Бог — наш Бог, если же мы еще среди мертвых, то Бог, не будучи Богом мертвых, не будет и нашим Богом.

---

104 Человекоубийцей.

105 Рим. 4,6.5.

106 То есть дьявол.

107 1Кор. 15,49.

20.26 К исследованию, касающемуся человекоубийцы от начала, примыкает уяснение того, что некоторые мертвые мертвы ни в ком ином, как во Христе, и они воскреснут первыми. В Послании к Коринфянам о них говорится так: «Ибо вострубит, и мертвые восстанут нетленными, и мы переменимся» (1Кор. 15,52), а в Послании к Фессалоникийцам так: «Говорим вам это по слову Господа, что мы, живущие, оставшиеся до Пришествия Господа, не предупредим умерших, ибо Сам Господь при возвещении, при гласе архангела и трубе божией сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде, потом мы, живущие, оставшиеся, будем вместе с ними восхищены на облака в сретение Господу на воздухе, и так всегда будем с Господом» (1Фес. 4,15–17).

Я полагаю, что совершенные и никогда не грешащие суть живые во Христе, а мертвые во Христе — это те, кто находится во Христовой вере и избрали прекрасную жизнь, однако, до сих пор не преуспев, еще грешат — то ли по незнанию точного и истинного учения о праведности, то ли по немощи, когда их решения одолеваются плотью, которая хочет противного духу[108]. С этим согласуется и то, что Павел, зная самого себя и уже преуспев, говорит: «Мы, живущие». А те, кого мы назвали «мертвыми», в большей мере нуждаются в воскресении, ведь живые не могут быть восхищены на облака в сретение Господу на воздухе, покуда первыми не воскреснут мертвые во Христе, потому и написано: «Мертвые во Христе воскреснут прежде, потом мы, живущие», — и так далее.

Подумай, не из-за этого ли человекоубийства возникло то, чего, пожалуй, не было на земле, проклятой в делах изгнанного из «сада неги» Адама[109]? Впрочем, этот человекоубийца был от начала теперешнего мира и, полагаю, будучи «началом поделок Господа» (Иов 40,19), завидовал созданным «для бытия» (Прем. 1,14). Так, «завистью смерть вошла в мир» (Прем. 2,24), и он всегда совершает человекоубийство среди тех, кого найдет живыми, покуда все враги не будут низложены в под-

[108] Гал. 5,17.

[109] Быт. 3,17.23.

ножие ног Сына Бога и последний враг, смерть, будет низвергнут[110].

20.27 Рассмотрим также речение: «И в истине не стоял» (Ин. 8,44). Всякий, кто только крепко придерживается здравых догматов и через крепость этих догматов всегда непоколебим в решениях, кто невозмутим пред лицом опасности или какого-нибудь телесного обстоятельства, как то: невыносимых страданий, или сильнейшего любовного влечения, или вообще какой бы то ни было причины, которая хоть сколько-нибудь отдалила бы его от прекрасного, — о таком можно по справедливости говорить, что он сто́ит в истине. И пусть это суждение будет приложено и к тем природам, что обретаются вне плоти и крови, ибо с полным основанием можно говорить, что и в той жизни есть преуспевшие, которые стоят в истине, а если кто живет не так, то он «не сто́ит в истине».

Я замечаю, однако, что устойчивость в истине есть, вероятно, нечто одно и единовидное, тогда как неустойчивость в ней — нечто пестрое и многообразное. Ведь некоторые трясущимися, так сказать, и дрожащими ногами силятся устоять в ней и ничуть этого не достигают, другие же хоть и не испытали подобное, однако подвергли опасности пребывание в ней, и именно таков сказавший: «Едва не пошатнулись ноги мои» (Пс. 72,2); иные же пали в ней, и о них, я полагаю, сказано: «Всякий, упавший на камень этот, разобьется» (Мф. 21,44). Побуждая Моисея к тому, чтобы стоять в истине, Господь сказал ему: «Вот, место при Мне, встань на этот камень» (Исх. 33,21), и если этим камнем был Христос[111], а Он говорит: «Я есть истина» (Ин. 14,6), то слова «встань на этот камень», пожалуй, равнозначны выражению «стой в истине». Но подобное с трудом и после долгого времени становится возможным для кого-нибудь. В самом деле, до того как было сказано: «Вот, место при Мне, встань на этот камень», Моисей еще ведь не встал на камень.

А если кто еще тщательнее всмотрится в человеческую природу, не тотчас способную очиститься от ложных учений, то увидит, что как «всякий человек лжец» (Пс. 115,2), так и всякий человек

110 1Кор. 15,25.
111 1Кор. 10,4.

не стоит в истине. Ибо если кто уже не лжец или стоит в истине, то такой — не человек, так что ему и ему подобным Бог сказал бы: «Я говорил, что вы — боги, все вы — сыны Всевышнего» (Пс. 81,6), и к этому не приложится: «Но вы умрете, как люди» (Пс. 81,7). Следовательно, если некто другой не стоит в истине, то очевидно, что и дьявол, который от начала человекоубийца, а причина того, что он не стоит в истине, выражена следующим образом: «Потому что нет в нем истины» (Ин. 8,44). Потому нет в нем истины, что он обманывается и принимает лживое, и обманывает он сам себя, из-за чего считается худшим сравнительно с остальными обманутыми, ведь те обмануты им, а он — творец собственного обмана.

20.28 Стоит выяснить, *почему* говорится, что «нет в нем истины»: потому ли, что он не владеет никаким истинным учением и все, что он мнит, является ложью, или потому, что он не принимает участия во Христе, тогда как принимающие участие во Христе принимают участие в сказавшем: «Я есть истина» (Ин. 14,6)? Ведь участвующие в Нем принимают участие в Нем как истине, и потому в них есть истина. В-третьих, можно предположить еще кое-что относительно данного места, а именно: некоторые задаются вопросом, дóлжно ли говорить, что нет истины в том, кто принял какую бы то ни было ложь, пусть даже он признал ее в числе многих истин? Ведь как ложью является то, что состоит из мириад истин и единой присодиненной (συμπεπλεγμένου) к ним лжи[112], так и в том, кто в числе многих истин мнит нечто ложное, есть подобное сочетание, так что можно, пожалуй, говорить, что нет в нем истины. Я имею в виду того, кто вместе с многими истинами принимает одну ложь.

И действительно, кажется, что все три объяснения имеют смысл, ведь кто-нибудь скажет, что речение «нет в нем истины» сказано, поскольку он не принимает участия во Христе, с Которым ведет борьбу; другой же будет говорить, что нет ничего истинного в помыслах его, а, напротив, он совершенно заблуждается во всем, и потому он — дьявол, негодник и хуже всех, кто только

[112] Речь идет о конъюнктивном суждении и правиле, согласно которому соединение истины и лжи дает всегда ложь. Еще стоики разрабатывали эту тему, а у Хрисиппа было сочинение Περὶ τοῦ συμπεπλεγμένου, «О сложных высказываниях».

ошибается, ибо в тех, помимо множества ошибок, есть, пожалуй, хоть что-то истинное, а в нем — ничего. Однако кто-нибудь третий одобрит оставшееся объяснение, говоря, что невероятно, чтобы разумное живое существо ошибалось совершенно во всем и даже в малейшей мере не принимало ничего истинного. Во всяком случае, дьявол обязательно будет иметь истинное мнение о самом себе, зная, что он — разумное существо и что таков-то человек, таков-то ангел, и *что* такое тело вообще, и некоторое тело, а также нечто иное, чем тело. Однако, дабы не говорить и не рассуждать о последних примерах, достаточно будет первого, чтобы показать, что мнение, согласно которому дьявол не мыслит ничего истинного, не может быть истинным.

Слова «в истине не стоял» мы понимаем отнюдь не как указание на особую природу и не как изображение невозможности для него стоять в истине. Однако Гераклеон по этому поводу говорит: *Ибо природа его — не от истины, но от противоположного истине, от заблуждения и неведения. Поэтому,* — говорит он, — *ни стоять в истине, ни владеть ею в самом себе он не может; и поскольку свойственная ему ложь проистекает из его собственной природы, он по естеству своему не способен сказать когда-либо истину*. И он утверждает, что *не только дьявол, но и отец его является лжецом*, по-своему понимая слова «отец его»[113] — как указание на *природу его, поскольку она состоит из заблуждения и обмана*.

Однако все это спасает дьявола от любого порицания, обвинения и упрека, ведь, пожалуй, никто, действуя разумно, не будет порицать, обвинять и упрекать того, кто не рожден для лучшего. Поэтому, согласно Гераклеону, дьявол скорее несчастен, нежели достоин порицания. И дóлжно, конечно же, знать, что подобно тому как дьявол не стоит в истине, ибо нет в нем истины, так и все, сущие от отца дьявола, в истине не стоят, ибо нет в них истины. И таковы все, продолжающие грешить, пусть даже они утверждают, что происходят от Христа, ведь сказано: «Всякий, делающий грех — от дьявола рожден» (1Ин. 3,8).

[113] См. гл. 21 настоящей книги.

«Когда он говорит ложь, то говорит от себя, ибо он — лжец и отец лжи» (Ин. 8,44)

20.29 Поскольку, рассматривая слова «Вы — от отца дьявола», мы припоминали это речение и, выясняя, что есть ложь и кто отец ее, уже сказали кое-что из открывшегося нам по этому поводу, пусть то, что мы скажем теперь, будет присоединено к тогдашнему исследованию[114]. Я считаю, что ложь — это всякий дурной и лукавый дух, и когда таковой говорит, то говорит от себя, но никак не от Бога. Отец же таковых — лжец, дьявол. Покажем теперь, что подвигло нас утверждать, что всякий дурной дух лжив. В третьей книге Царств написано, что Михей, призванный Ахавом, дабы пророчествовать, надлежит ли тому идти войной на Рамоф Галаадский, или воздержаться, сказал: «Видел я Бога Израиля, сидящего на троне Его, и все воинство небесное стояло при Нем, справа и слева от Него. И сказал Он: “Кто обманет Ахава, царя израильского, и он взойдет и падет Рамофе Галаадском?” Так говорил Он. И вышел дух и встал пред лицом Господа, и сказал: “Я обману его”. И сказал ему Господь: “Как?” И он ответил: “Пойду и буду духом лживым в устах всех пророков Твоих у него”» (3Цар. 22,19–22). И во второй книге Паралипоменон тот же самый Михей говорит Ахаву и Иосафату: «Слушайте слово Господа. Я видел Господа, сидящего на троне Его, и все силы небесные стояли справа и слева от Него. И сказал Господь: “Кто обманет Ахава, царя израильского, и он взойдет и падет Рамофе Галаадском?” Так говорил Он. И вышел дух и встал пред лицом Господа, и сказал: “Я обману его”. И сказал ему Господь: “Как?” И он ответил: “Пойду и буду духом лживым в устах всех пророков его”» (2Пар. 18,18–21). Отсюда с ясностью открывается, что если некий дух лжив, то, пожалуй, все подобные духи будут лживыми, получившими от отца-лжеца способность быть лживыми духами, причем по лжи и злу, а не по сущности.

Поэтому, когда говорит святой или ангельский дух, то говорит не от себя, но от слова истины и мудрости, как явствует из Евангелия от Иоанна, где Он наставляет нас об Утешителе и говорит: «От Меня возьмет и возвестит вам» (Ин. 16,14). Но когда гово-

[114] См. гл. 21 и 22 настоящей книги.

рит лживый дух, то говорит от себя, и от себя говорил тот лживый дух из третьей книги Царств, что обманул Ахава.

Заметь, однако, что имя «лжец» в равной мере приложимо и к дьяволу, породившему ложь, и к человеку, ведь не о человеке говорится в речении: «Потому что он — лжец и отец лжи», но в Псалмах написано: «И сказал я в исступлении моем: “Всякий человек — лжец”» (Пс. 115,2). Это сказано, дабы мы всеми силами избегали быть людьми и старались стать «богами» (Пс. 81,6), ведь, будучи людьми, мы — лжецы, подобно тому как отец лжи — лжец. Но и мы в равной мере можем участвовать в одном и том же имени и в деле, обозначаемом этим именем; я говорю «мы», имея в виду нас, покуда мы еще люди, и дьявола, который назван «лжецом».

«А поскольку Я говорю истину, вы не верите Мне» (Ин. 8,45)

20.30 Если мы помним, к кому обращено это речение и что это — уверовавшие в Него иудеи, получившие провозвестие, что если они пребудут в слове Иисуса, то воистину являются учениками Его и познают истину, которая освободит их[115], — то, вспомнив это, мы удивимся, что тем же самым людям сказано: «А поскольку Я говорю истину, вы не верите Мне». Подумай, можно ли в одно и то же согласно одному представлению верить, а согласно другому не верить? Возьмем ради примера верящих в Иисуса, распятого в Иудее при Понтии Пилате, но не верящих в Рожденного от Девы Марии — они в Того же Самого верят и не верят. И вновь верящие в Иисуса, сотворившего в Иудее описанные чудеса и знамения, но не верящие в Сына Того, Кто сотворил небо и землю — в Того же Самого верят и не верят. С другой стороны, верящие в Отца Иисуса Христа, но не верящие в Творца и Создателя всего этого — они в Того же Самого верят и не верят. Однако и те, кто верят в Творца неба и земли, но не верят в Отца распятого при Понтии Пилате Иисуса — в Бога верят и не верят[116].

---

115 Ин. 8,31–32.

116 Первые два случая описывают позицию монархиан-динамистов, третий — гностиков и четвертый — иудеев, не признавших Христа.

Но дабы не было у нас препятствия под ногами в виде предположения, что написавший Евангелие, дескать, не заметил этого противоречия, ты скажешь, что Тот, Кто уверовавшим в Него иудеям сказал: «А поскольку Я говорю истину, вы не верите Мне», говорил это тем, кто согласно одному представлению верят, а согласно другому не верят. Вполне правдоподобно, что они уверовали в Него из-за увиденных чудес, но не поверили тому более глубокому, что Он говорил, и речение «а поскольку я говорю истину, вы не верите Мне» вполне сочетается со словами «познаете истину» (Ин. 8,32), обращенными к еще не знавшим истину, как если бы Он говорил: «Поскольку Я чудеса творю, вы верите Мне, а поскольку говорю истину, не верите». И это ты, пожалуй, и теперь можешь сказать о многих, восхищающихся Иисусом, когда узнают Его историю[117], но все еще не верящих, когда им открывается учение более глубокое и превосходящее их способность, так что они подозревают, что оно лживо. Вот почему остережемся, как бы Слово и нам не сказало: «А поскольку я говорю истину, вы не верите Мне».

«Кто из вас обвинит Меня в неправде[118]» (Ин. 8,46)

20.31 Когда Слово ясно показывает Свою волю, так что никто из слушающих не способен возразить, тогда, пожалуй, и говорит эти слова, приводя несогласных в замешательство: если вы не можете изобличить сказанное как неправду, то было бы разумно требовать теперь от вас согласия. Что касается сказанного, то есть некая открытость (παρρησία) в словах Спасителя, тогда как никакой человек не может с уверенностью — что он никогда не ошибался — сказать: «Кто из вас обличит меня в неправде?» И только Господь наш, Который греха не сотворил[119], испытавший «подобно нам, все, кроме греха» (Евр. 4,15), может сказать это всем, кто когда-либо знал Его.

Я полагаю, слова «кто из вас» обращены не только к присутствующим, но и ко всему роду людскому, как если бы раскры-

[117] То есть внешнее, историческое, в отличие от внутреннего, мистического.

[118] ἡ ἁμαρτία — «ошибка», «заблуждение», «проступок», «грех», но также и «ошибка суждения»; ниже все эти значения тесно переплетены.

[119] 1Пет. 2,22.

вались они так: «кто из рода вашего?» или «кто из когда-либо живших людей сможет обвинить Меня в неправде? Однако хорошо знаю, что никто». Следуя речению «будьте подражателями мне, как я Христу» (1Кор. 11,1) и сообразуясь с возможностями человеческой природы, дóлжно всяческим образом стремиться усвоить подобную открытость, присущую чистой совести (συνείδησις), дабы о временах, воспоследовавших за началом веры, всем, кто знает нас, мы могли сказать: «Кто из вас обличит меня в неправде?», пусть даже этого нельзя сказать о времени, когда мы достигли разума.

Однако Спаситель сказал это не только людям, но и дьяволу, а также его силам, у которых нет ничего для обличения Его в неправде. И это согласуется с речением: «Идет правитель мира этого, и во Мне не имеет ничего» (Ин. 14,30). Однако и мы благодаря великому усердию можем однажды усвоить подобную открытость, так чтобы в момент исхода сказать ищущему в нас повода дьяволу и ангелам его: «Кто из вас обличит меня в неправде?».

«Если Я говорю истину, почему вы не верите Мне?» (Ин. 8,46)

20.32 Стóит рассмотреть, *что* явлено в этом вопросе. И мы увидим это, пусть даже те, к кому обращено слово, отвечая, не дали должного ответа. Действительно, кто-нибудь мог бы сказать: «Мы потому не верим, что не видим, каким образом то, что Он говорит, является истиной; не видим же, потому что еще не очищено наше восприятие, природою назначенное к прозрению истины, и поскольку мы таковы, то мы — не от Бога, а раз мы все еще не от Бога, то все еще не чисто наше умозрительное восприятие истины, ибо оно или покрыто, или огрублено, или же замутнено злом». Поэтому, думая над тем, *что* есть подлинная вера и *почему* «всякий, верующий, что Иисус есть Помазанник, от Бога рожден» (1Ин. 5,1), понимая, насколько мы далеки от такой веры, пусть и мы ответим так, призывая Целителя глаз души, Который Своею мудростью и человеколюбием соделает все, ради раскрытия наших глаз, из-за зла скрытых нечестием нашим, как сказано: «Нечестие наше покрыло нас» (Иер. 3,25).

Ибо Он услышит нас, исповедующих причины своего неверия, и, помогая нам как больным и нуждающимся во враче[120], посодействует тому, чтобы мы приняли дар веры, который Павел в перечне даров поставил третьим после слова мудрости и слова знания (συνέσεως[121]), добавив: «Иному — вера, в Том же Духе» (1Кор. 12,9). И об этом же даре в другом месте он говорит: «Потому что от Бога вам дано не только веровать во Христа, но и страдать за Него» (Флп. 1,29). И тому, кто задумается над его проявлением, станет ясно, что это вовсе не обычный дар Бога — верить ничему иному, кроме как единой истине, при том, что многие, провозгласив себя учителями истины, возвестили множество различающихся учений. Ибо это будет уже делом опытного менялы[122], назвав которого «совершенным», ты не ошибся бы, потому что и в Послании к Евреям написано: «Твердая пища — для совершенных, имеющих чувства, навыком приученные к различению добра и зла» (Евр. 5,14).

«Сущий от Бога слышит речи Бога;
вы потому не слышите, что вы не от Бога» (Ин. 8,47)

20.33 Те, кто вводят мифы о природах и говорят, что есть сыны Бога по природе и по изначальному устроению, которые приемлют речи Бога исключительно в силу родства с Ним, полагают из этого речения доказать свои положения. Сосредоточившись на нем, они с его помощью действительно увлекают тех, кто неразборчивы, неспособны противостоять правдоподобности подобной трактовки и не видят, что есть здесь следующее решение. Поскольку те, кто приняли «Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1,9), приняли Его не в силу своего бытия от Бога — ибо если бы они приняли Его благодаря своему бытию от Бога, то не было бы написано о них: «А тем, кто принял Его, верующим в имя Его, дал право быть детьми Бога» (Ин. 1,12) — то ясно, что, не будучи от Бога, они —

---

[120] Мф. 9,12.

[121] Вместо γνώσεως, хотя обычно Ориген цитирует это место дословно и говорит о гносисе. Возможно, замена вызвана контекстом предыдущей главы, где говорилось именно о сознании-совести.

[122] «Будьте опытными менялами» — речение из т. н. *Аграфа*; ср. гл. 7, кн. 19.

прежде, чем приняли Свет истинный — не имели возможности стать детьми Бога; а когда они принимают Его, то все еще не становятся детьми Бога, но благодаря принятию Света получают право стать детьми Бога. И вот тогда-то, произойдя от Бога, они внемлют речам Его и уже не только просто верят, но и более прозорливо понимают все относящееся к богопочитанию. А те, кто не стремятся быть такими, не становятся детьми Бога, и они не от Бога, почему и не внемлют речам Бога и не понимают их смысл; будучи в состоянии, предшествующем состоянию детей Бога, они, простые верующие, являются рабами Бога, ибо приняли дух рабства в страхе и не постарались продвинуться и преуспеть, так чтобы вместить и дух усыновления[123], в котором восклицают те, кто обладают им: «Авва, Отче!» (Рим. 8,15).

Что вообще никто из людей изначально не есть сын Бога, явствует также из речения: «По природе мы были детьми гнева» (Еф. 2,3), сказанного Павлом и о самом себе, а еще из слов: «А Я говорю вам: любите врагов ваших и молитесь за преследующих вас, дабы стать сынами Отца вашего небесного» (Мф. 5,44–45). Ведь если Павел — «по природе сын гнева», то кто больше Павла (в том, что касается устроения[124]) и не был сыном гнева до того, как получил право стать детищем Бога, и до того, как стал Его детищем? И если сыном Отца небесного становятся не иначе как через любовь к собственным врагам и молитву о собственных гонителях, то ясно, что никто не слышит речи Бога в силу своего природного бытия от Бога, но — только благодаря получению права стать детищем Бога и должному использованию этого права, то есть через любовь к врагам и молитву о проклинающих[125]становясь сыном Отца небесного. Вот тогда он — от Бога и слышит речи Бога, разумея их и схватывая их суть, что является особенностью не рабов, но детей Бога, сделавших недействительным происхождение [от дьявола[126]] и, через «дух усыновления», воспринявших таковое от Бога.

Вместе с тем дóлжно еще более тщательно обдумать, как именно нужно понимать слова «слышит речи Бога», с которыми схо-

[123] Рим. 8,15.

[124] То есть почти то же, что и «по природе»; ср. начало главы.

[125] Лк. 6,28.

[126] Лакуна в тексте, чтение предположительное.

же речение: «Овцы Мои слышат голос Мой» (Ин. 10,27). Ибо если выражение «слышать» мы поймем как простое согласие, то и «душевные» (ὁι ψυχικοί), верующие лишь временами, будут от Бога, ведь Само Слово свидетельствует, что некоторые веруют лишь временами[127]. А если под словом «слышит» понимать соблюдение заповедей[128], то, очевидно, согрешивший хоть в чем-то одном[129] уже не будет сыном Бога; и это нисколько не стесняет нас, полагающих, что сыном Бога становятся благодаря перемене, но скорее их, ничуть не способных доказать собственную непогрешимость, а также тех, кто предан их учениям. Но если под словом «слышит» понимать слушание и осмысление, то пусть укажут нам кого-нибудь, так понимающего весь Новый Завет, что мы — если его понимание не находит опровержения в святых письменах — назовем его сыном Бога. Ведь представив сообразно этому, что сын Бога — это некто великий и достойный удивления, мы не будем порицаемы, как те, кто недостойно сынов Бога восприняли речение «сущий от Бога слышит речи Бога».

20.34 Однако в то же самое время нечто, кажущееся невероятным, может быть доказано из противоположного. Ибо в чем состоит невероятное, как не в том, что некто в большей мере является сыном Бога, нежели другой сын Бога, или что один сравнительно с другим будет вдвойне сыном Бога? А как это доказывается из противоположного, мы покажем следующим образом. В Евангелии от Матфея второе[130] порицание в адрес книжников и фарисеев звучит так: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного, и когда это случится, делаете его сыном геенны, вдвое худшим вас» (Мф. 23,15). Отсюда следует, что нет сынов геенны по природе и что сыны геенны являются таковыми не в равной мере,

---

[127] Лк. 8,13.

[128] 1Ин. 2,3.

[129] Иак. 2,10.

[130] «Второе», поскольку ст. Мф. 23,14 или отсутствовал в рукописи, которой пользовался Ориген, или не признавался им аутентичным. В новейшем критическом издании Нового Завета (*Nestle-Aland*. Novum Testamentum Graece / 27. revidierte Auflage. — Stuttgart, 1993) этот стих дан только в аппарате примечаний.

ибо один по сравнению с другим есть ее сын вдвойне. А если один по сравнению с другим есть вдвойне сын геенны, то почему бы не допустить этого и в отношении погибели, смерти, тьмы и прочего, тоже имеющего по-разному грешащих сынов? А если это так, то почему бы одним не быть сравнительно с другими вдвойне сынами света, а также сынами жизни, мудрости и, таким же образом, сынами Бога? И если один сравнительно с другим становится сыном Бога вдвойне, то почему бы и не во много раз, и даже во столько, во сколько Перворodного всяческой твари[131] более достойно считать Сыном Бога, нежели остальных Его сынов, а также тех, кто, уже не имея духа рабства в страхе, приняли дух усыновления?

И, пожалуй, то же самое следует из того, что есть множество речей Бога, не только записанных, но и неизреченных, которые нельзя человеку пересказать[132], и тех, о которых Иоанн говорит: «Думаю, сам мир не вместит написанных книг» (Ин. 21,25). Ведь всякий, слышащий какие бы то ни было речи Бога, уже есть от Бога, однако насколько большее их количество он слышит, настолько больше становится от Бога, так что — раз уж до́лжно об этом сказать — слышащий все речи Бога (если и впрямь это случится с кем-нибудь из принявших дух усыновления) совершенно и необоримо станет сыном Бога, будучи во всех отношениях целиком и полностью от Бога. Это «целиком и полностью» нужно понимать как можно более благоразумно, то есть «сообразно полноте догматов, всему гносису и всем таинствам», так чтобы можно было сказать, что целиком и полностью произошел от Бога тот, кто познал все таинства, весь гносис и вместе с ними счастье совершенной любви[133].

Однако взгляни, можно ли, следуя речению «отчасти мы знаем и отчасти пророчествуем» (1Кор. 13,9), сказать нечто такое: «и отчасти являемся сынами Бога», и опять же, вслед за словами «когда наступит совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится» (1Кор. 13,10) сказать, что наступит совершенное бытие сыном Бога, делающее недействительным то бытие сыном

131 Кол. 1,15.
132 2Кор. 12,4.
133 1Кор. 13,2.

Бога, что отчасти? Нельзя оставить без исследования и вопрос о том, возможно ли быть отчасти и сыном выдающейся доли, имеющей отношение к божественному, и отчасти противоположной, или это невозможно? Вместе с тем выясни, почему говорят о многих сыновьях одного отца: из-за прародителей и их потомков, или же в согласии с этим более глубоким смыслом? Итак, получив право стать детьми Бога, сделаем все, дабы быть от Бога и услышать речи Его; и пусть бы мы преуспели в том, чтобы быть от Бога, дабы преуспеть в том, чтобы слышать речи Его, всякий раз понимая большую их часть, покуда не вместим все речи Бога, или по крайней мере столько, сколько теперь и после могут вместить те, кто удостоены духа усыновления. Насколько же мы не слышим упомянутые речи Бога, то есть не понимаем их, настолько должны считаться уличаемыми в том, что мы — не от Бога. Ибо неслышащий речи Бога потому их не слышит, что он — не от Бога, а не от Бога он из-за самого себя, иногда, однако, уже получив право быть детищем Бога и будучи способен через любовь к врагам и мольбу о хулителях стать сыном Отца небесного.

«Отвечали иудеи и сказали Ему: “Разве не верно говорим мы, что Ты самаритянин и одержим демоном?”» (Ин. 8,48)

20.35 Видимо, некоторые часто говорили так о Спасителе, молчаливо соглашаясь друг с другом и называя Его самаритянином, как если бы Он, подобно самаритянам, извращал собственно иудейское. «Ведь иудеи не общаются с самаритянами» (Ин. 4,9), разноглася с ними по поводу многих догматов. Стоит выяснить, *каким* образом, в то время как самаритяне отрицают будущий век и не допускают длящееся существование души[134], они дерзнули назвать Спасителя самаритянином, хотя Он столь много учил о воскресении и суде? Возможно, однако, они говорят это, ругая Его, хотя бы и не выставляющего такие же догматы, что и те[135]. Возможно, некоторые полагали, что Он не по внутреннему убе-

---

[134] То есть отдельно от тела, посмертное существование.

[135] То есть самаритяне. Ориген полагает, что иудеи используют слово «самаритянин» просто как ругательство.

ждению учит о будущем веке, суде и воскресении, но, будучи расположен думать по-самаритянски — что после жизни уже ничто не назначено людям, — Он ради притворства высказывает общеизвестное и угодное иудеям, то есть речи о воскресении и вечной жизни. А одержимым демоном они считали Его из-за речей, превосходящих человеческое, ибо Он называл Своим Отцом Бога[136], говорил, что сошел с небес, что Он — хлеб жизни, многим лучший, чем манна, и что вкусивший этого хлеба будет жить вовек[137], ну и множество другого, чем наполнены Евангелия. И быть может слова «ты одержим демоном» сказаны из-за их подозрения касательно Веельзевула, ведь некоторые считали, что Он «изгоняет демонов посредством Веельзевула, властителя демонов» (Лк. 11,15), как бы в Самом Себе содержа Веельзевула.

Итак, врагами будут те, кто говорит, что Он одержим неким демоном; мы же доверяем Ему, утверждающему: «Во Мне демона нет» (Ин. 8,49), ибо не может демон открывать очи слепых[138] или творить те знамения, которые описаны и которых следы и остатки до сих пор именем Иисуса происходят в церквах. Далее, кто-нибудь задастся, пожалуй, вопросом: почему в то время как отвечавшие Ему иудеи (не те, кто уверовали в Него[139]) злословят два раза, говоря: «Ты самаритянин» и «одержим демоном», Он отвечает лишь на «одержим демоном» и говорит: «Во мне демона нет»? Подумай, не может ли иметь к этому отношение встречающаяся в Евангелии от Луки притча о спустившемся из Иерусалима в Иерихон и попавшем к разбойникам, о том, мимо кого прошли и священник, и левит, и над кем сжалился проходивший поблизости самаритянин, который, подойдя и увидев, перевязал его раны, возливая масло и вино[140]. Ведь если кто-нибудь, сумев разобраться в этой притче, покажет, что ни к кому иному, кроме как к Спасителю возводится сказанное о самаритянине, исцелившем полумертвого пленника разбойников, то он объяснит, почему Тот не отрицал, что

136 Ин. 5,18.
137 Ин. 6,31–35.
138 Ин. 10,21.
139 Ин. 8,30.
140 Лк. 10,30–33.

Он самаритянин. А кто-нибудь другой, увидев у Павла различие между иудеями и теми, кто под законом[141], возводя последних к самаритянам и полагая, что Спаситель больше, чем Павел, для всех делается всем, чтобы всех приобрести[142], скажет, что ради тех, кто под законом, Он стал как бы под законом, как если бы стал самаритянином, и потому не отрицает, что является самаритянином. А третий, взяв толкование имени «самаритянин», означающего «стражник»[143], скажет, что если даже в ином смысле иудеи называли Его самаритянином, то Сам Он, восприняв значение этого имени, не отринул его, зная, что Он — стражник человеческих душ, о Котором сказано: «Вот, не задремлет и не уснет сторожащий Израиль» (Пс. 120,4), а также: «Господь, хранящий младое» (Пс. 114,6). Во всяком случае, евреи называют стражника «сомэр» (σωμήρ) и передают, что самаритяне были впервые названы так, потому что ассирийский царь послал их охранять землю Израиля после пленения, ведь другие израильтяне (помимо тех, что были в Иудее) из-за многих грехов были уведены в плен в Ассирию[144].

«Отвечал Иисус: "Во Мне демона нет, но Я чту Отца Моего, а вы бесчестите Меня. Я не ищу славы Моей: есть Ищущий и Судящий"» (Ин. 8,49–50)

20.36 Если дерево, посаженное «при текущих водах», таково, что «вовремя» дает свои плоды, и не опадет лист его, но процветает все, что оно производит[145], то *что* дóлжно думать о Спасителе нашем Иисусе, как не то, что Он, будучи древом жизни, — ибо Он — Мудрость, а мудрость «есть древо жизни для всех, кто держится ее» (Притч. 3,18), — и плодоносит, и помимо плодов имеет такие листья, что ни один из них не опадет. Поэтому ни единое слово Иисуса, как и удостоенное записи святыми учениками Его, не дóлжно воспринимать как попало, но нужно

[141] 1Кор. 9,20.
[142] 1Кор. 9,22.19.
[143] *Lagarde*. Op. cit. P. 66.
[144] 4Цар. 17; другую версию происхождения имени «самаритяне» см. у *Епифания* в «Панарионе» в главе «Против самаритян».
[145] Пс. 1,3.

со всяческим тщанием подходить даже к тому, что считается очевидным, не отрицая при этом, что ищущие правильно найдут[146] нечто достойное святых уст Его и в тех словах, что считаются простыми и не внушающими подозрения[147]. А если где не находим, то должны винить в этом себя, а не слово Иисуса, изобильно благоухающее полными истины и мудрости догматами.

Я сказал это, желая рассмотреть речение «во Мне демона нет», из которого все мы, читающие Евангелие, научаемся обстоятельству, о котором не знали прежде, чем прочли Евангелие. И до́лжно теперь обдумать, что оно собою представляет. Принято считать, что, согласно Писанию, грешники творят многое вопреки разуму не иначе как став воспреемниками энергии злого духа или воли нечистого демона. Поэтому даже признанное наименьшим среди грехов не замедлили приписать демонам те, кто утверждали, что вспыльчивость есть нечто демоническое, равно как и злословие. И, вероятно, множество других вещей мы делаем по их воле, поскольку демоны порождают в нас представления и внушают нам это. И как среди людей никто не «чист от грязи» (Иов 14,4) и нет «праведника на земле, который сотворит добро и не согрешит» (Екл. 7,20), так и нет того, кто был бы всегда чист от демонов и никогда не был бы восприимчив к их действию. Вот почему, аллегоризируя (ἀλληγοροῦντες) евангельские истории об исцелении, среди которых есть и изгнание демонов, мы скажем, что демоны всегда изгоняются Иисусом из всех тех, кто, благодаря исцелению Словом, уже не восприимчив к действиям демонов. Я считаю, таким образом, что эта фраза может принадлежать только Иисусу, единственному, кто развенчал начальства и власти открыто предал их позору и восторжествовал на древе[148], поставив крест трофеем над всякой противной силой; и подобно тому как: «Идет правитель мира этого и во Мне не имеет ничего» (Ин. 14,30), точно так же: «Во Мне Демона не было, нет и не будет»[149].

---

146 Мф. 7,7.

147 Насчет наличия в них скрытого смысла.

148 Кол. 2,15.

149 Так Ориген дополняет евангельскую фразу.

И мы можем привести это выражение и сказать: «Во мне демона нет», однако будем уличены подобно тем, кто отрицают, что находятся во власти демонов, но самими делами уличаются как лжецы. И разве это не доказательство одержимости, когда мы, находясь в состоянии помешательства, кричим, пылая гневом и раздражением, или когда беснуясь, даже к собственным женам подходим как бы со ржанием, наподобие вожделеющих жеребцов[150], оставив при этом на будущее слова Бога о бесстрастии? Но если мы, даже униженные и омраченные печалью, стесненные и утратившие гордость, свойственную разумным существам, забываем, что без решения Бога и воробышек не попадет в западню[151] и что праведны решения касательно каждого обстоятельства, случающегося с людьми, то что скажем об этом, кроме того, что страдаем из-за демона, осилившего нас и помутившего наше ведущее начало? Но и страх перед тем, что не страшно, и чрезмерная радость по поводу того, что ничуть ее не стоит — чьи все это действия, как не демонов, наполнивших тех, кто не способны сказать по правде: «Во мне демона нет»?
Однако вполне вероятно, что кто-нибудь, приведя для примера святых патриархов, или священнослужителя, или удивительных пророков, или могущественных апостолов Спасителя нашего Иисуса, пристыдит нас, ведь и они могли бы наподобие Иисуса сказать: «Во мне демона нет». В ответ можно спросить: или и они некогда грешили, или ложно речение: «Ибо все согрешили и нуждаются в славе Божией» (Рим. 3,23), а также неистинны слова: «Никто не чист от грязи», и не со знанием сказано: «Нет праведника на земле, который сотворит добро и не согрешит»? Однако все Писание, несомненно, истинно, и поэтому ни с самого начала, ни перейдя однажды к добродетельной жизни, они не могли всякий раз говорить: «Во мне демона нет», ибо это высказывание от начала было достоянием одного только человека — мыслимого Спасителем и потому единственного, кто наивернейшим и истиннейшим образом почтил Отца. Ибо никто, чтущий нечто из нечтимого Богом, не почитает Того, Кто не чтит почитаемое им. И разве до́лжно говорить, что чтит Отца

---

150 Иер. 5,8.

151 Мф. 10,29.

тот, кто не с самого начала получил дух усыновления[152]? Но никто из имеющих дух усыновления не грешит, ибо рожденный от Бога не грешит[153]. Тогда разве чтит Отца тот, кто почитает людскую славу[154], или серебро, или земное богатство, или ту красоту, что из плоти и крови, или вообще то, что свойственно материи и тлению?

20.37 Итак, ясно, что означают слова Спасителя: «Я чту Отца», которые и мы, сколько есть сил, должны постараться сказать так, чтобы свидетельствовала нам в Духе Святом наша совесть[155], ибо «кому честь, тому честь»[156] и воздают, и не иному уделяют ее. Во всяком случае, придя при полноте времени, посланный Богом, Он рождается от женщины и подчиняется закону, и как находящийся под законом, который велит: «Чти отца и мать, дабы было тебе хорошо» (Исх. 20,12), не имея иного отца, кроме как Бога небесного, Он замечательно говорит: «Но Я чту Отца Моего».

Но и мы скажем эти слова, познав купель возрождения[157] и омытые ею к тому, чтобы стать сынами Бога и, уже не признавая отца земного, стать сынами Отца небесного[158] и братьями сказавшего: «Иду к Отцу Моему и Отцу вашему, к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20,17). Отсюда ясно, что в то время как Иисус наизаконнейшим и совершеннейшим образом сказал: «Во Мне демона нет, но Я чту Отца Моего», подражатели Его, — каждый по мере своих сил, — все преодолев в укрепляющем их Христе Иисусе[159], и сами скажут: «Во мне демона нет, но я чту Отца моего». Однако *кто*, общаясь с мертвыми и живя в могилах, сумел бы сказать: «Во мне демона нет»? Или *кто*, почитая иное, нежели Бога, Слово Его и назначенное Словом, отдавая честь другому, тогда как до́лжно отдавать ее тому, «кому честь» (Рим. 13,7), сказал бы как ученик Иисуса: «Но я чту Отца моего»?

---

152 Рим. 8,15.
153 1Ин. 5,18.
154 Ин. 5,44.
155 Рим. 9,1.
156 Рим. 13,7.
157 Тит 3,5.
158 Мф. 23,9.
159 Флп. 4,13.

Вслед за тем идут слова: «А вы бесчестите Меня», обращенные к бесчестившим Его, сказавшим: «Разве не верно говорим мы, что Ты самаритянин и одержим демоном?» (Ин. 8,48) — и полагавшим, что, злословя, они говорили хорошо, ибо, думая дурно, они представляли Спасителя самаритянином и одержимым демоном. И дóлжно признать, что речение «а вы бесчестите Меня» сказано тогда не только им, но и тем, кто всегда бесчестят Его, когда поступают вопреки прямому слову Бога, когда в отношении Помазанника — Который и есть праведность[160] — творят неправедное, или когда вследствие бессилия и немощи свершают силу Бога[161], которой является Спаситель, ибо «Христос — сила Бога» (1Кор. 1,24). Да и, пожалуй, всякому, кто ни во что не ставит мудрость, было сказано: «Вы бесчестите Меня», поскольку Христос является и мудростью[162]. И если нужно, чтобы некто со своей стороны был в мире со всеми людьми[163], так чтобы произнести то пророческое речение: «Я, мирный, посреди ненавидящих мир мой» (Пс. 119,6), то необходимо принять мир Бога, превышающий всякий ум и хранящий сердце и помыслы того, кто принял его[164]. А если кто враждебен, грызет, обвиняет и пожирает ближнего, наполняя свое ведущее начало страстями, то и такому будет сказано: «вы бесчестите Меня». Ибо Христос есть мир наш[165]. А еще, поскольку «всякий, делающий дурное, ненавидит свет и не идет к свету» (Ин. 3,20), но светом является Тот, Кто сказал: «Я — свет мира» (Ин. 8,12), то ясно, что делающий дурное, бесчестя свет, бесчестит Христа, и сам однажды услышит: «А вы бесчестите Меня». Но нужно ли мне и далее растягивать речь, раскрывая и показывая, кто есть те, что обличаются Иисусом и слышат от Него: «Вы бесчестите Меня», если это совершенно ясно из приведенного, а также из того, что может быть последовательно с ним связано?

20.38 Вслед за тем рассмотрим, что представляет собой речение: «Я не ищу славы Моей; есть Ищущий и Судящий». Бог, давший

---

160 1Кор. 1,30.
161 2Кор. 12,9.
162 1Кор. 1,24.
163 Рим. 12,8.
164 Флп. 4,7.
165 Еф. 2,14.

нам Сына Своего, ищет славу Помазанника в каждом из принявших Его, которую Он найдет в тех, кто заботится о себе и возделывает начатки, насажденные на добродетели, и не найдет в тех, кто не таковы; не найдя же, осудит тех, в ком не находит славу Сына Своего, и скажет им: «Через вас имя Мое непрестанно хулится среди народов» (Ис. 52,5). Вероятно, кто-нибудь задастся вопросом по поводу слов «есть Ищущий и Судящий», а именно: нужно ли возводить их к Богу, если Спаситель ясно сказал: «Ибо Отец никого не судит, но дал весь суд Сыну, дабы все чтили Сына, как чтят Отца» (Ин. 5,22). Однако взгляни, нельзя ли здесь воспользоваться речением: «Я не могу ничего творить от Самого Себя; как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен, потому что не ищу воли Моей, но воли пославшего Меня» (Ин. 5,30). Ведь если Спаситель наш судит так, как слышит от Отца, ища не Своей воли, но воли пославшего Его Отца, благодаря чему и праведен суд Его, то, пожалуй, справедливо, что суд, которым судит слышащий, есть не Его суд, но Того, Кто говорит с Ним. И если даже Он говорит: «суд Мой праведен», то обрати внимание на сказанное в том же Евангелии: «Все Мое — Твое» (Ин. 17,10). Ибо если истинно сказанное Спасителем: «Все Мое — Твое», то ясно, что и сам суд, о котором Он говорит: «суд Мой праведен», есть суд Отца. А если это суд Отца, то затруднение, касающееся слов «Я не ищу славы Моей; есть Ищущий и Судящий», может быть разрешено.

Однако в словах «Я не ищу славы Моей» есть и некое выражение скромности, подобающей Спасителю, ведь вовсе не подобало Ему требовать для Себя славы и на этом основании осуждать тех, кто отказывал Ему в ней, но до́лжно было, чтобы Отец, давший славу Сыну, требовал ее от тех, кто лишает Его славы, и на этом основании судил их. И, пожалуй, Спаситель, будучи подражателем Отца, ищет славу Бога у узнавших о Боге и если в ком не находит, то судит их, как получивший власть творить суд, потому что Он — Сын Человеческий[166].

Тем не менее Гераклеон не возводит к Отцу речение «есть Ищущий и Судящий», говоря следующее: *ищущий и судящий — это мстящий за Меня, служитель, назначенный для этого, не на-*

[166] Ин. 5,27.

прасно носящий меч, отмститель[167] *царя, и он — Моисей, согласно тому, что было им сказано прежде: «В ком вы имели надежду»* (Ин. 5,45). И затем он прибавляет: *судящий и наказывающий есть Моисей, то есть сам законодатель.* Потом Гераклеон задает вопрос самому себе: *почему же Он не говорит, что весь суд дан Ему?* И, полагая разрешить предвосхищенное возражение, утверждает следующее: *правильно говорит; ибо судья судит как служитель, исполняя чью-то волю, как именно обнаруживается и среди людей.* Но почему он предоставляет суд другому, более слабому, как он считает, нежели Спаситель, Демиургу — этого он никак показать не может, ибо ясно написано: «Отец никого не судит, но дал весь суд Сыну» (Ин. 5,22), а также: «Дал Ему власть творить суд, потому что Он — Сын Человеческий» (Ин. 5,27).

**«Истинно, истинно говорю вам:
если кто сохранит Мое слово, вовек не увидит смерть» (Ин. 8,51)**

20.39 Существует некая безразличная (ἀδιάφορος) жизнь, не являющаяся ни благом, ни злом, которой — говорим мы — живут неверующие, а также неразумные животные, и есть другая, отличающаяся, но благая[168], о которой Павел говорит: «Жизнь наша сокрыта с Помазанником в Боге» (Кол. 3,3), да и Сам Господь наш, когда говорит о Себе: «Я — Жизнь» (Ин. 11,25). Точно так же ты назовешь безразличной ту смерть, что противоположна безразличной жизни, а вот то, что враждебно сказавшему: «Я — Жизнь», назовешь некой дурной и тягостной смертью, умирая которою пребывают в смерти[169], и о которой написано: «Последний враг уничтожится, смерть» (1Кор. 15,26). И дóлжно полагать, что об этой смерти говорит апостол: «Поэтому, как через одного человека грех вошел в мир, а через грех — смерть, так и во всех людей перешла смерть, ибо в нем все согрешили.

---

167 Рим. 13,4.

168 διάφορος ἀλλὰ ἀγαθόν, некоторые ученые видят здесь ошибку и предлагают иное чтение: (μὴ ἀ) διάφορος ἀλλὰ ἀγαθόν, т. е. «не безразличная, но благая». Однако ἀλλὰ может указывать здесь на тот факт, что эта жизнь «отличается» именно как благая, а не злая.

169 1Ин. 3,14.

Ведь и до закона грех был в мире (но грех не вменяется, когда нет закона), однако смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими, по подобию преступления Адамова» (Рим. 5,12–14), и чуть далее: «Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более приемлющие изобилие благодати и праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа» (Рим. 5,17). Ведь что есть смерть, через грех вошедшая в мир, как не подлежащий уничтожению последний враг Христа? И что есть смерть, перешедшая во всех людей — поскольку все согрешили, — как не то самое, что царствовало от Адама до Моисея? Моисей же, то есть закон, был до Пришествия Господа нашего Иисуса и преступлением одного царствовал посредством одного, покуда воспринявшие изобилие благодати и праведности не воцарились в жизни посредством единого Иисуса Христа. И эту смерть вовек не увидит тот, кто хранит слово Единородного и Первородного всяческой твари[170], ибо оно по природе своей препятствует смерти быть увиденной. Вот так дóлжно понимать слова: «Если кто сохранит Мое слово, вовек не увидит смерть», как если бы, одарив их светом, говорящий эти слова утверждал следующее: если кто сохранит этот Мой свет, вовек не увидит тьмы, но если кто погубит этот свет, то надлежит погубившему тотчас увидеть тьму.

Соответственно, то же самое и насчет жизни, которая была в Слове, сущем в начале у Бога. Вот почему Начало — то есть Мудрость, говорящая: «Бог соделал меня началом путей Своих, в дела Свои» (Притч. 8,22), — учит нас касательно Слова, Которое в Нем и в Котором была жизнь, говоря: «Если кто сохранит Мое Слово, вовек не увидит смерть», и кто сохранит Слово, сохранит также неотделимую от Него и пребывающую в Нем жизнь, которая вместе с тем есть и свет людей — во тьме светящий и ею не объятый[171]. Поэтому если бы, спрашивая, пророк сказал: «Какой человек будет жить и не узрит смерть?» (Пс. 88,49), наученные Спасителем нашим, мы бы ответили и сказали, что есть человек «который будет жить и не узрит смерть» —

---

170 Кол. 1,15.

171 Ин. 1,4.5.

тот, кто хранит слово сказавшего: «Если кто сохранит Мое слово, вовек не увидит смерть».

Вместе с тем хочу здесь выяснить, нужно ли слово «вовек» распространять на все предложение, так чтобы целое было таким: если кто вовек сохранит Мое слово, не увидит смерть. Ведь, наверное, дотоле не увидит он смерть, доколе будет хранить слово Иисуса, а кто потерял его, тот увидел смерть.

Если же кто способен возвыситься до более глубокого смысла и понять, *как* могло быть сказано человеком: «В персть смерти Ты низвел меня» (Пс. 21,16), а также Павлом: «Кто избавит меня от этого тела смерти?» (Рим. 7,24), то он увидит, *каким* образом покуда хранилось слово, смерть не была зрима для хранившего его, когда же, ослабев во внимании и заботе о слове или пренебрегши его хранением, он уже не хранил его, тогда увидел смерть, и не из-за кого-то другого, но из-за самого себя. Во всяком случае, до́лжно считать, что это есть вечный закон и догмат, так что всегда нам, принявшим слово, будет сказано: «Если кто сохранит Мое слово, вовек не увидит смерть». И как тьма, когда она становится — назову это так — все более видимой, затмевает очи зрящего, так и смерть, увиденная тем, кто не сохранил слово, убивает и умерщвляет зрение, созерцающее ее, а также ослепляет, так что очи слепых нуждаются в том, что откроет их. И я думаю, что слепые (символом которых были евангельские слепцы) потому потеряли зрение, что, не храня слово, увидели смерть.

«Сказали Ему иудеи:
“Теперь узнали мы, что Ты одержим демоном”» (Ин. 8,52)

20.40 Многие, в том числе и некоторые мудрецы, полагают, что всяческий род греха, видом которого является погрешность в рассуждении, проистекает ни от чего иного, как от дурных помышлений; однако те, кто уверовали в святые писания как божественные, различают поступки, совершенные людьми вопреки здравому смыслу, считая, что таковые свершаются не без участия демонов или еще каких-нибудь враждебных сил. Поэтому и иудеи думали, что под действием демона Иисус сказал: «Истинно, истинно говорю вам: если кто сохранит Мое слово,

вовек не увидит смерть». Они испытывали это ощущение, потому что не сохранили слово и не увидели смысл сказанного, ибо Он, зная, что смерть, которою умирают согрешившие, есть враг Слову, сказал, что она вовек не будет увидена тем, кто хранит слово Его, они же, полагая сказанное относящимся к обычной смерти, сочли говорящего сумасшедшим, ведь и Авраам умер, и пророки, а Он утверждает, что вовек не умрет всякий, кто хранит слово Его.

«Авраам умер и пророки, а Ты говоришь: "Если кто сохранит Мое слово, вовек не вкусит смерти". Разве ты больше отца нашего Авраама, который умер? Но и пророки умерли; кем Ты Себя делаешь?» (Ин. 8,52–53)

20.41 Если следовать более простому толкованию (о котором мы и сами говорили[172]), то покажется ясным смысл возражения иудеев, отвечавших на слово Спасителя речью об Аврааме и пророках как об умерших; тем не менее нельзя пройти мимо исследования и сопоставления других похожих мест. Действительно ли они полагали, что без всякого умысла Спаситель сказал: «Если кто сохранит Мое слово, вовек не увидит смерть», и тогда ясно, что они ответили на Его слова? Или же они понимали, что Он говорил не об обычной смерти, и, зная про Авраама и пророков, что некогда те умерли худшею смертью, они не приняли слово Его и не поверили, что Он столь велик, каким выдает Себя, и потому сказали: «Теперь узнали мы, что Ты одержим демоном»?

Ранее мы много раз рассматривали нечто подобное в отношении других Его слов и ответов им. Например, в случае с самаритянкой, когда Иисус, сказав ей: «Дай Мне пить» (Ин. 4,7), вслед за тем добавил: «Если бы ты знала дар Бога и Кто говорит тебе: "Дай Мне пить", ты бы просила Его и Он дал бы тебе воду живую» (Ин. 4,10). И далее: «Говорит Ему женщина: "Господин, нет у Тебя черпака, а колодец глубок, откуда же возьмешь воду живую?"» (Ин. 4,11), и опять: «Господин, дай мне воды этой, что-

[172] См. предыдущую главу; речь идет о тех, кто берет слово «смерть» в обыденном значении.

бы мне не жаждать и не приходить сюда черпать» (Ин. 4,15). Ведь совсем неправдоподобно, что самаритянка, отвечая Ему, говорила о чувственно воспринимаемой воде и просила материальной воды, дабы уже не жаждать и не приходить черпать из осязаемого источника Иакова.

Но и когда Господь говорит: «Хлеб, который Я дам, есть плоть Моя ради жизни мира» (Ин. 6,51), так что «иудеи спорили друг с другом, говоря: "Как Он может дать нам есть плоть?"» (Ин. 6,52), то и здесь, как мы уже указывали, слушающие, очевидно, не были настолько безумны, чтобы думать, что говорящий призывает их подойти и есть от плоти Его.

20.42 Похоже на то, что фразу «Авраам умер и пророки», относящуюся к ныне исследуемым нами речениям, иудеи произнесли, зная, каким образом «через одного человека грех вошел в мир, а через грех — смерть, и так во всех людей перешла смерть, ибо все согрешили» (Рим. 5,12). Однако они видели и то, что «смерть царствовала над несогрешившими, по подобию преступления Адамова» (Рим. 5,14), и было у них учение о смерти, через грех перешедшей во всех людей, ибо все согрешили. Поняв это, но не приняв слова Иисуса, они не узнали дальнейшего, а именно, что «благодать не как преступление» (Рим. 5,15). Но они никак не могли понять и то, что «если из-за преступления одного, умерли многие, то тем более благодать Бога и дар по благодати одного человека, Иисуса Христа, преизбыточествуют для многих» (Рим. 5,15). Не знали они также, почему дар не был подобен смерти из-за одного согрешившего, и не ведали, что благодать стала оправданием от многих преступлений[173]. Наконец, они не видели, что «воспринявшие изобилие благодати и дара воцарятся в жизни посредством единого Иисуса Христа» (Рим. 5,17). Они держали в уме смерть Авраама и пророков, слыша, что и Самуил, в силу смерти находящийся под землей, был поднят чревовещательницей, полагавшей, что бог обретается где-то ниже земли, и сказавшей: «Я видела бога, поднимающегося из земли» (1Цар. 28,13); жизнь же Авраама и пророков они не постигли и не знали, что Бог Авраама, Исаака и Иакова был Богом живых их, а не мертвых[174].

---

[173] Рим. 5,16.

[174] Мф. 22,32.

Полагая, что пророки мертвы, они строили им гробницы[175] и потому считали себя несчастными.

Но даже если Авраам умер, то он жил и уже не видел смерти, и от того, увидя день Иисуса, возликовал и возрадовался. Думаю, что именно поэтому в ответ на слова «Авраам умер», Спаситель, уча, что Авраам жил, говорит: «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой, и увидел, и возрадовался» (Ин. 8,56). А если кто не хочет придерживаться такого мнения об Аврааме, пусть скажет нам: *так* ли, что увидевший день Спасителя нашего, из-за этого возликовавший и обрадовавшийся, далее видит смерть, или же, увидев день Спасителя, возликовав и обрадовавшись, будучи удостоен такого зрелища как заслуживший его, позднее он лишается того, что видел? И поскольку то и другое нелепо, то Авраам, увидев день Иисуса, вместе с тем услышал и слово Его, которое сохранил и уже не видит смерти, так что иудеи отнюдь не здраво сказали: «Авраам умер», как будто он был еще мертв.

То же самое ты скажешь о пророках. Ведь если Бог есть Бог живых, а не мертвых, и как он бог Авраама, Исаака и Иакова, точно так же и остальных пророков, — то живы и пророки. Ибо и они хранили слово Сына Бога: когда слово Господа возникло у Осии, или у Иеремии, или у Исайи[176]; и не какое-то иное слово Бога возникло у каждого из них, но Слово-Бог, сущее в начале у Бога[177], Сын Его. И это слово, как никто другой, пророки хранили и с того времени, как получили его, уже не видели смерть. Итак, подобно тому как неверно речение: «Теперь узнали мы, что Ты одержим демоном», так неверны и слова: «Авраам умер и пророки», сказанные иудеями, ибо они не узнали, что Тот, Кто повелевает демонам, одержим демоном (ведь никто не познает не-сущее), и не были мертвы Авраам и пророки, когда говорили иудеи: «Авраам умер и пророки».

20.43 Далее выясним, почему, в то время как Спаситель говорит о каждом, кто хранит слово Его, что такой «вовек не увидит смерть», иудеи, хотя и должны были сообразно словам «вовек не увидит смерть» сказать: «А Ты говоришь: "Если кто сохранит Мое слово,

[175] Мф. 23,29.

[176] Ос. 1,1; Иер. 14,1; Ис. 2,1; см. также кн. 2, гл. 1 настоящего сочинения.

[177] Ин. 1,1.

вовек не увидит смерть"», не делают этого, и вслед за уже рассмотренным произносят то, чего Спаситель не говорил, ибо не было сказано: «Если кто сохранит Мое слово, вовек не вкусит смерти», но именно это они преподносят как сказанное Спасителем.

Взгляни же, не потому ли, что есть различие между «увидеть смерть» и «вкусить смерти», все остальные евангелисты говорят, что стоящие близ Иисуса не вкусят смерти, прежде чем увидят Сына Человеческого, идущего в царствие Свое? У Матфея написано: «Истинно, истинно говорю вам: есть некоторые из здесь стоящих, которые не вкусят смерти, прежде чем увидят Сына Человеческого, идущего в царствие Свое» (Мф. 16,28). У Марка же следующее: «Истинно, истинно говорю вам, что есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, прежде чем увидят царствие Бога, пришедшее в силе» (Мк. 9,1). Наконец, у Луки: «Воистину, есть некоторые из здесь стоящих, которые не вкусят смерти, прежде чем увидят Сына Человеческого в славе Его» (Лк. 9,27). Ведь как в отношении тела зрение и вкус являются разными чувствами, так и в отношении названных Соломоном божественных чувств[178] зрительная и созерцательная способность души будет, пожалуй, чем-то иным сравнительно со способностью вкуса и восприятия свойств духовной пищи. И поскольку можно вкусить Господа, ибо Он — хлеб живой, сошедший с небес[179], питательный для души, и, с другой стороны, можно Его видеть, ибо Он — мудрость, влюбленным в которую признает себя говорящий: «Я стал влюбленным в красоту ее» (Прем. 8,2) и предписывающий нам: «Люби ее, и она сохранит тебя» (Притч. 4,6), — именно поэтому в Псалмах сказано: «Вкусите и увидите, что добр Господь» (Пс. 33,9).

Однако как можно вкусить и увидеть Господа, так можно вкусить и увидеть врага Его, смерть. Что ее можно вкусить, показывается в речении: «Есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти» и так далее, а что можно ее увидеть — в речении: «Если кто сохранит Мое слово, вовек не увидит смерть». Вкушает же смерть, да и не только вкушает, но и принимает в себя как пищу, тот, кто выставляет противное словам вечной жизни[180]. И есть

---

[178] Прем. 7,22.23.

[179] Ин. 6,51.

[180] Ин. 6,68.

провозвестие, что кое-кто из стоящих в указанном Иисусом духовном месте не вкусит смерти, ибо заметь, что все три евангелиста сказали о ком-то: «есть некоторые из здесь стоящих» или «есть некоторые из стоящих здесь», а также написали: «не вкусит смерти, прежде чем увидит Сына Человеческого, идущего в царствие Свое», или «в славе Его», или «прежде чем увидят царствие Бога, пришедшее в силе». И поскольку вполне возможно, что стоящий упадет, сказано: «Думающий, что он стоит, пусть остережется, как бы не упасть» (1Кор. 10,12); именно поэтому не обо всех стоящих, но только о некоторых написано: «Истинно, истинно говорю вам: есть некоторые из здесь стоящих». Итак, тот, кто стоит, не вкушает смерти, если хранит это состояние, а тот, кто, получив, хранит слово, не увидит смерть.

20.44 Таким образом, поскольку есть некое различие между «вкусить смерти» и «увидеть смерть», то иудеи, путая слова Господа, как непонятливые слушатели, вместо «не увидит смерти» сказали «не вкусит смерти», тем самым опустившись в своей речи к более слабому чувству.

Однако ты спросишь: так ли обстоит дело, что подобно тому как можно увидеть смерть и вкусить смерти, то же самое и в отношении остальных чувств, так что можно или услышать смерть, или почуять[181] смерть, или прикоснуться[182] к смерти? Ибо если руки апостолов осязали Слово жизни, то почему бы и рукам лжеапостолов, лукавых делателей, принимающих вид ангелов праведности[183], не осязать слово смерти; и если овцы Христа слышат голос Его[184], то не Его овцы — которым Он сказал бы: «Вы не от Моих овец», — слышат, пожалуй, голос смерти. И посмотри, разве нет запаха смерти в тех ранах, что от греха, о которых сказано: «Смердят и гноятся раны мои» (Пс. 37,6), и разве нет запаха смерти в Лазаре, прежде чем он воскрес из мертвых, не желая обонять который, апостолы сказали Спасителю: «Господи, уже смердит, ибо четвертый день» (Ин. 11,39)[185].

---

181 ὀσφαίνεσθαι — букв. «обонять».

182 ἅπτεσθαι — «осязать».

183 2Кор. 11,13.15.

184 Ин. 10,5.

185 Эти слова сказаны Марфой.

А что касается умопостигаемого запаха смерти или запаха жизни, то здесь дóлжно будет обратить внимание на следующее апостольское речение: «Мы — Христово благоухание Богу во всяком месте, в спасаемых и в погибающих; для одних — запах смертный, к смерти, для других — запах живительный, к жизни» (Кор 2,15). Ибо люди во Христе суть Христово благоухание, но никак не зловоние, во всяком месте. Но как телесное благоухание, говорят, уничтожает некоторые живые существа, так и Христово благоухание из-за предшествующего зла становится, пожалуй, для тех, кто от смерти, запахом к их смерти, а для тех, кто от жизни, оборачивается запахом к жизни. Все это показалось нам близко связанным с исследованием о том, *что* есть вкушение смерти, а также вúдение или невидение смерти. Затем, не видя, насколько Христос превосходит патриархов и пророков, и не поверив, что Христос есть учитель столь великого, они, недоумевая, говорят: «Разве Ты больше отца нашего Авраама, который умер?» (Ин. 8,53). Они не видят, что рожденный от Девы больше не только Авраама, но и каждого среди рожденных от женщин [186]; что больше всех пророков Тот, о Ком они пророчили, и больше мертвых Тот, кто их животворит; и не от Себя Он делает это, но получив от Отца. «Ибо как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин. 5,26), и Сын ничего не может творить Сам от Себя и ищет не Своей воли, но воли пославшего Его [187]. Так что слова: «Кем Ты Себя делаешь?» (Ин. 8,53) — были речью тех, кто не видели, что Иисус не Сам сделал то, чем Он является. Именно поэтому, как мне кажется, поучая их, *Кто* сделал Его тем, чем Он является, Иисус отвечает им: «Если Я Сам Себя славлю, слава Моя — ничто; есть Отец, славящий Меня» (Ин. 8,54). Но поскольку двадцатый том «Толкований на Евангелие от Иоанна» принял достаточные очертания, пусть на этом ему будет положен предел, дабы дальнейшее — если откроет нам Бог — мы рассмотрели уже в последующих речениях, начав со слов «Отвечал Иисус: “Если Я Сам Себя славлю, слава Моя — ничто”».

---

[186] Мф. 11,11.

[187] Ин. 5,30.

Книга 28

28.1 Исследовавшие природу чисел говорили, что первое совершенное число — это шесть, равное собственным частям[1], состоящее, с одной стороны, из суммы того, что удвоено, начиная с единицы[2], то есть единицы и двойки, которые дают три, простое число, с другой, из числа, которого достигло удвоение[3], я говорю о двойке, ибо два умноженное на три дает шесть. А вторым совершенным числом они называют двадцать восемь, состоящее, с одной стороны, из суммы удвоений, начавшихся с единицы, покуда не появится простое число, с другой — из числа, которого достигло удвоение. Ведь четыре — это удвоение от единицы в ряду: один, два, четыре. Семь — их сумма, и само есть простое число, измеряемое только монадой; четыре умноженное на семь дает двадцать восемь, и оно равно собственным частям[4].

---

1 См. *Филон Александрийский.* О сотворении мира согласно Моисею. 13, где используются практически те же выражения и тоже говорится о шести. «Совершенное число» — то, что равно сумме собственных делителей (6=1+2+3).

2 συνθέσεως τοῦ ἀπὸ μονάδος διπλασιαζομένου — речь идет о сумме членов ряда, начинающегося с единицы и каждый последующий член которого вдвое больше предыдущего. В данном случае ряд таков: 1,2.

3 То есть числа, на котором удвоение останавливается.

4 Итак, 28=1+2+4+7+14, то есть как и 6, равно сумме всех собственных делителей. Помимо этого, есть еще одна интересная параллель между 6 и 28, которую и хочет показать Ориген, а именно: 6=(1+2)×2, а 28=(1+2+4)×4, в обоих случаях

Я полагаю, именно поэтому Моисей, обученный «всякой мудрости египетской» (Деян. 7,22), легко находит [число] для устроения скинии свидетельства, ведь длина покрывал — двадцать восемь локтей[5]. И действительно, было необходимо, чтобы скиния свидетельства, устраиваемая во славу Бога, вместе с другими избранными числами содержала и число двадцать восемь. Дойдя до него в толкованиях на Иоанна (ибо этот, Бог даст, будет двадцать восьмым томом толкований на это Евангелие), мы, святой брат Амвросий, через совершенного архиерея нашего Иисуса Христа[6] призываем совершенного, и даже хорега совершенства, Бога дать уму нашему найти истину исследуемого и устроение[7] его. Двинемся же таким образом к дальнейшему.

«Говорит Иисус: "Поднимите камень"» (Ин. 11,39)

28.2 Поскольку здесь Иисус не Сам поднимает камень, прилежащий к пещере, но говорит: «Поднимите камень», а в книге Бытия говорится, что «был большой камень у устья колодезя, и сводили туда все стада, и отваливали камень от устья колодезя, и подводили, и поили овец, и вновь клали камень к устью колодезя, на место его» (Быт. 29,2–3), и что Иаков, когда еще не наступило время (ибо не собрались стада[8]), увидев «Рахиль, дочь Лавана, брата матери своей и овец Лавана, брата матери своей, подошел и сам отвалил камень от устья колодезя, и напоил овец Лавана, брата матери своей» (Быт. 29,10), — постольку мы хотим сопоставить оба камня друг с другом, дабы постигнуть смысл того, что здесь Иисус не Сам поднял камень от пещеры, но сказал: «Поднимите камень», а в книге Бытия Иаков сам отвалил камень от устья колодезя.

Подумай, можем ли мы говорить, что Иисус не должен был Сам касаться камня, прилежащего к пещере, ибо эта пещера была

сумма ряда дает простое число, а второй множитель — число, «которого достигло удвоение».

5 Исх. 26,2.

6 Евр. 2,17.

7 ἡ κατασκευή — термин, в риторике имевший значение «разработки», «обустройства» речи.

8 Быт. 29,8.

склепом, но должен был только приказать тем, кто подходящ для этого дела, поднять камень; а что касается камня, лежащего у устья колодезя и мешающего пить овцам (от которых впоследствии должны были появиться лучшие, составляющие долю Иакова[9]), то его должен был взять сам Иаков и, подойдя к камню, отвалить его от устья колодезя, дабы напоить овец Лавана, брата матери своей. Во всяком случае, Иаков сам должен был подойти к колодцу, Иисус же стоял вне пещеры. И если можешь, поразмысли, почему в случае с пещерой камень, прилежащий к ней, не отваливается, но поднимается, а в случае с колодезем он нисколько не поднимается, но только отваливается. Было всецело необходимо поднять камень склепа и вновь не придвигать его, камень же у колодезя нужно было только отодвинуть. Ибо было сказано, что [...[10]] слава Бога, дабы, поняв величие той веры, что вменяется в праведность[11], мы уверовали. А если кто-нибудь из числа тех, кто считают себя уверовавшими, еще не видел славу Бога, то пусть узнает, что поскольку он еще не видел славу Бога, то уличается как не уверовавший, ибо не лжет Тот, Кто не только Марфе, но и каждому говорит: «Если уверуешь, увидишь славу Бога» (Ин. 11,40).

«Итак, подняли камень» (Ин. 11,41)

28.3 Задержка при поднятии прилежащего к пещере камня была вызвана сестрой скончавшегося, ибо тем, кому Иисус повелел: «Поднимите камень», она как бы помешала, сказав: «Уже смердит, ибо четвертый день» (Ин. 11,39). И если бы неверие Марфы не было пресечено Иисусом, сказавшим ей: «Не говорил ли я тебе, что если уверуешь, увидишь славу Бога?» (Ин. 11,40), то те, кому велено: «Поднимите камень», пожалуй, не подняли бы его. Ибо возьми в качестве гипотезы, что на слова Иисуса: «Поднимите камень» Марфа не ответила бы и не сказала: «Уже смердит, ибо четвертый день», — что, сообразно этому, должно было быть написано, как не следующее: «Говорит Иисус: "Под-

---

9 Быт. 30,42.

10 Здесь большая лакуна, приблизительно в 41 строку.

11 Быт. 15,6.

нимите камень”. Итак, подняли камень». Теперь же между речениями «поднимите камень» и «итак, подняли камень» находятся слова сестры скончавшегося, каковые воспрепятствовали поднятию камня. И, пожалуй, ни сразу, ни даже с промедлением он не был бы поднят, если бы Иисус, отвечая на ее неверие, не сказал бы: «Не говорил ли Я тебе, что если уверуешь, увидишь славу Бога?» Поэтому прекрасно, когда нет ничего между велением Иисуса и действием исполняющих то, что Он велел. Действительно, я полагаю, что такому будет прилично сказать, что он стал подражателем Христа[12]. Ибо как Бог сказал — и «возникло, велел — и устроилось» (Пс. 32,9), так и Христос сказал верующему, и тот сделал, повелел Сын Бога, а тот исполнил веление, ничуть не откладывая и не вредя самому себе ослушанием в период между велением и исполнением. Ибо до́лжно думать, что для того, кто позднее исполняет предписанное, отсрочка в исполнении заповеди становится временем непослушания. Поэтому и тот человек из евангельской притчи, который, когда отец повелел ему отправиться в поле и работать, отправился не тотчас, но, раскаявшись, позже, — не исполнил волю отца прежде своего раскаяния[13]. Именно поэтому нужно помнить сказанное: «Не медли обратиться к Господу, не откладывай со дня на день» (Сир. 5,7), а также: «Не говори: “отправляйся и приходи опять, дам завтра”, когда ты и сейчас способен сделать добро» (Притч. 3,28). Таким образом, нужно считать это виной Марфы, что слова «итак, подняли камень» написаны позднее, тогда как должны были следовать за речением «говорит Иисус: “Поднимите камень”».

«Иисус же поднял глаза ввысь и сказал» (Ин. 11,41)

28.4 До́лжно нам тщательно рассмотреть и исследовать то, что касается глаз Иисуса и их направленности на кого-либо; например, написанное в Евангелии от Луки, когда Он намеревался восхвалить блаженных и вслед за тем дать учение: «Подняв глаза Свои на учеников Своих, сказал» (Лк. 6,20), в в данном же случае:

[12] 1Кор. 11,1.
[13] Мф. 21,28–29.

«Поднял глаза Свои ввысь и сказал». Ведь первое речение учит нас, что ученики Иисуса находятся не внизу, почему и поднимаются глаза Учителя к ним, достойным того, чтобы Он поднял глаза Свои; исследуемое же ныне речение учит нас, что Он увел Свою мысль от общения с теми, кто внизу, поднял ее и возвысил, приведя к молитве к надо всем возвышающемуся Отцу. И если Павел, как и подобные ему, является подражателем Христа, то необходимо, чтобы тот, кто будет молиться ревностно и по подобию Христовой молитвы, — то есть подняв ввысь очи души и уведя их от здешних дел, памяти, помышлений и расчетов, — точно так же сказал Богу слова молитвы — великие и возвышенные о великом и возвышенном. Если же кто-нибудь, возражая на это, укажет на мытаря, не пожелавшего поднять глаза, бившего себя в грудь и говорившего: «Боже, будь милостив ко мне, грешнику» (Лк. 18,13), то дóлжно сказать ему, что как не всем и не всегда надлежит принять печаль о Боге, производящую не заставляющее сожалеть покаяние ко спасению[14], но только единственно тому, кто сотворил достойное этой печали и оттого переменился (во всяком случае, принять ее в меру и без излишества, дабы из-за чрезмерной печали не испить от сатаны[15]), так и не каждому, пожалуй, надлежит не желать поднять глаза, равно как и стоять вдалеке[16]. В этом отношении пусть каждый рассудит о себе сам и «пусть испытает себя человек, и таким образом» не только «от хлеба пусть ест и из чаши пьет» (1Кор. 11,28), но и глаза пусть возведет и поднимет их ввысь во время молитвы, и пусть говорит с Богом, подчинив себя Ему и уничижив себя. Если же мы считаем, что как бы кто ни жил, он должен, подобно мытарю, не стремиться поднять глаза, то впору говорить, что наравне с нежеланием поднять глаза он должен и стоять вдали от храма. Но что будет храмом, как не Церковь Бога Живого[17]? И Павел именно ее называет домом Бога, когда говорит: «Чтобы, если задержусь, ты знал, как нужно жить в доме Бога, который есть Церковь Бога Живого, столп и основание истины» (1Тим. 3,15).

---

[14] 2Кор. 7,10.

[15] 2Кор. 2,7.

[16] Лк. 18,13.

[17] 1Тим. 3,15.

Итак, как не каждому надлежит не пользоваться хлебом, не пить из чаши и быть вдали от дома Бога и церкви, так и не каждому надлежит не желать поднять глаза. И согрешает тот, кто не поднимает глаза, если ему надлежит их поднять, и тот, кто поднимает, если ему это не надлежит. Поэтому мытарь из Евангелия, поступая должным образом, не желал поднять глаза, но надлежаще поднял бы их находящийся при Иисусе ученик, которому дана заповедь, гласящая: «Поднимите глаза ваши и узрите места, что уже белы к жатве» (Ин. 4,35). Но и пророк говорит: «Поднимите ввысь глаза ваши» (Ис. 40,26), да и в сто двадцать втором псалме, в четвертой песне восхождений, когда, надлежащим образом подняв глаза к Богу, пророк говорит: «К Тебе поднял глаза мои, Живущий на небесах. И вот, как глаза рабов в руках господ их, как глаза служанки в руках господина ее, так и наши глаза — к Господу Богу нашему, доколе не пожалеет нас» (Пс. 122,1–2).

28.5 Но если нужно еще яснее показать, *кому* уже теперь надлежит, подняв глаза ввысь, подражать Иисусу, потому что и Он поднял глаза Свои, и *кому* это не надлежит, как мытарю, который не только стоял вдали от храма, но и не желал поднять глаза, — пусть будет представлено речение из книги Даниила о беззаконных старцах, вожделевших к Сусанне, а именно: «И обратили ум свой, и уклонили глаза свои, дабы не смотреть на небо и не помнить о судах праведных» (Дан. 13,9), а также слова о Сусанне, сказанные следующим образом: «Восплакав, она взглянула на небо, потому что сердце ее уповало на Господа» (Дан. 13,35). Ибо заметь здесь, что эти, обратив собственный ум, уклонили глаза свои, чтобы не смотреть на небо, она же, уповая на Господа, сообразно этому упованию взглянула на небо. Поэтому ей, намеревающейся молиться в открытости целомудрия, подобало взглянуть на небо и поднять глаза ввысь, старцам же (если предположить, что после того как обратили ум свой и уклонили глаза свои, дабы не смотреть на небо и не помнить о судах праведных, они переменились и, предложив женщине искушение, но не достигнув желаемого, вслед за тем молились бы) подобало и не желать поднять глаза и, равно как мытарь, стоять вдалеке от храма и бить себя в грудь, говоря: «Боже, будь милостив ко мне, грешнику».

И для того, кто поднял глаза ввысь и надлежащим образом возвел их к небу, будет, пожалуй, надлежащим так же и чистые руки воздеть, особенно когда без гнева и сомнения он воссылает молитву[18]. Ибо таким образом и глаза поднимаются ввысь — через размышление и созерцание, — и руки воздымаются — в делах, поднимающих и возвышающих душу — как воздымал руки Моисей[19], так чтобы сказать: «Воздевание рук моих — жертва вечерняя» (Пс. 140,2); и тогда будут одолены амаликитяне и все невидимые враги, одолеют же — израильские помышления в нас. Вот то, что показалось нам связанным со словами «Иисус поднял глаза ввысь и сказал».

«Отец, благодарю Тебя, что услышал Меня;
Я и знал, что Ты всегда слышишь Меня,
но говорил ради окружающей толпы, дабы уверовали,
что Ты послал Меня» (Ин. 11,41)

28.6 Поскольку тем, кто молятся достойно живущих во плоти, но не по плоти воинствующих[20], Бог дает такое вот провозвестие об их молитве: «И еще говорящему, скажу тебе: вот, Я рядом!» (Ис. 58,9), то что нужно думать о Господе и Спасителе, как не следующее: «Прежде чем Ты заговоришь, скажу: вот, Я рядом!» Ведь Он одновременно «поднял глаза ввысь и сказал». Что же Он сказал? Если можно предполагать здесь нечто подобное словам: «Прежде чем Ты заговоришь, скажу: вот, Я рядом», то сказанное Спасителю будет, пожалуй, бóльшим, чем написанное в провозвестии праведникам: «И еще говорящему, скажу тебе: вот, Я рядом». Так что же Он сказал? Он решил произнести молитву, но поскольку Тот, Кто заранее принял Его молитву, сказал бы Ему: «Прежде чем Ты заговоришь, скажу: вот, Я рядом!», Он вместо молитвы, которая была бы произнесена согласно этому решению, воздает благодарение Тому, Кто заранее принял Его молитву; и поскольку услышано то, о чем Он

---

18 1Тим. 2,8.

19 Исх. 17,11: «Когда Моисей поднимал руки свои, одолевал Израиль, а когда опускал руки свои, одолевал Амалик».

20 2Кор. 10,3.

думал, но не выразил в молитве, постольку говорит: «Отец, благодарю Тебя, что услышал Меня».

Итак, Он намеревался молиться о воскрешении Лазаря, но поскольку единый благой[21], Бог и Отец, заранее приняв Его молитву, услышал назначенное к произнесению в ней, Спаситель, будучи слышим окружившей Его толпой, воссылает вместо молитвы благодарение, делая сразу два дела: и благодарит за то, что случилось с Лазарем, и внушает веру окружившей Его толпе, ибо Он хотел, чтобы они поняли, что и в са́мом деле посланный Богом, Он пришел в жизнь. Он знал, что услышан, ибо духом видел, что душа Лазаря, отосланная из обители душ, возвратилась к телу его. Ведь не до́лжно полагать, что после исхода душа Лазаря присутствовала при теле и, будучи здесь, тотчас услышала Иисуса, воскликнувшего и сказавшего: «Лазарь, ступай вон» (Ин. 11,43). А если кто думает так о душе Лазаря и допускает в отношении разделенной с телом души ту нелепицу, что она будто бы присутствует при мертвом, то пусть объяснит, каким образом Спаситель был услышан Отцом, если еще мертво тело Лазаря, а отделенная душа, как счел бы кто-нибудь из утверждающих это, присутствовала при нем? Ведь чтобы принять это, нам следовало бы говорить, что Иисус, Которому предстояло быть услышанным ко времени, когда душа вселялась в тело, не был услышан. Нечто подобное, я полагаю, произошло, когда Он, помолившись о том, воскресил дочь начальника синагоги, ибо Он просил, чтобы душа возвратилась и вновь вселилась в тело[22]. Произошло ли подобное со спасенным сыном вдовы, или нет, ты и сам разыщешь, дабы найти сообразный всему этому вывод, а нам не до́лжно делать столь большое отступление.

Достославный Иисус видел, пожалуй, и саму душу Лазаря, ведо́мую или теми, кто поставлен для этого, или самой Отеческой волей, услышавшей Иисуса; и видя ее проникающей туда, откуда был поднят камень, Он сказал: «Отец, благодарю Тебя, что услышал Меня». Но поскольку и прежде бесчисленное множество раз Он просил и было, то не только за Лазаря, но и за предыдущее воздает Он благодарение и о Лазаре го-

---

21 Мф. 19,17.

22 Лк. 8,55

ворит: «Отец, благодарю Тебя, что услышал Меня», а о предыдущем: «Я и знал, что Ты всегда слышишь Меня»; и все это, говорит Он, Я сказал «ради окружающей толпы, дабы уверовали, что Ты послал Меня». Все это мы представили как относящееся к букве речения и к воскрешению Лазаря.

Пользуясь прежними разъяснениями нетрудно, однако, увидеть здесь и анагогию[23]: ибо Он просил, чтобы тот, кого Он любил[24] и кто потом согрешил и умер для Бога, божественною силою возвратился к жизни, и это произошло, и Он увидел в нем движение жизни, за что и благодарит Отца. Но вокруг этого мертвого стоит толпа еще не уверовавших, что Бог послал Иисуса и что по воле Бога Слово пришло к людям. И именно эта окружающая толпа изумилась, что зловонный от грехов ко смерти[25] и умерший для добродетели, возвратился к ней; а изумившись, некогда, пожалуй, поверит оживотворившему его Слову, как пришедшему к людям по воле Бога.

«И сказав это, Он воскликнул громким голосом: "Лазарь, ступай вон!" Вышел умерший, обвитый по ногам и рукам пеленами, и на глаза его был повязан платок; говорит им Иисус: "Развяжите его и позвольте ему идти"» (Ин. 11,43)

28.7 Иисус поднял глаза ввысь и, еще только намереваясь молиться, был услышан, и тогда вместо молитвы воздал благодарение, зная о душе Лазаря, что она вошла в тело и нуждается в силе, которая возникнет, когда Он велит ему выйти из склепа. Поэтому вслед за благодарностью Отцу Он воспользовался громким голосом, вложившим силу в Лазаря, который нуждался в крике, поскольку еще не обрел способность отчетливо слышать восклицание, призывающее его выйти из склепа. И дóлжно считать это делом достойным Иисуса — не только молить, чтобы ожил мертвый, но также воскликнуть и призвать находящегося в пещере и склепе к выходу из нее.

---

23 То есть дать теперь «возвышенное» толкование; «прежние разъяснения» — это частые размышления Оригена о смерти как, прежде всего, моральном феномене, как следствии греха.

24 Ин. 11, 3.5.

25 1Ин. 5,16.

Однако до́лжно знать, что есть и теперь некие Лазари, после любви к ним Иисуса заболевшие и умершие, остающиеся в склепе и в месте мертвых, среди мертвых — мертвые, но которые будут оживотворены молитвою Иисуса и громким голосом Самого Иисуса призваны к тому, чтобы выйти из склепа. Повинующийся выходит обвязанный подобающими мертвенности путами из прежних его грехов и с еще повязанными глазами, не способный ни видеть, ни ступить, ни сделать что-либо из-за пут мертвенности, покуда Иисус не велит силам развязать его и позволить ему идти. Пусть же каждый способный сказать: «Желаете вы испытать, Помазанник ли говорит во мне» (2Кор. 13,3), попытается стать таким, чтобы Иисус говорил с ним громким голосом, крича ему, после смерти слышащему, но плохо, и потому нуждающемуся в окрике Иисуса: «Лазарь, ступай вон!» И считай, что в аду, в месте мертвых или в склепах, среди теней и мертвых находится тот, кто после принятия знания истины, просвещенный, вкусивший дара небесного и ставший участником Святого Духа, вкусивший благого глагола Божьего и сил будущего века[26], — отступил от Помазанника и вернулся к языческой жизни. Поэтому когда о таком, придя к его склепу и стоя снаружи, Иисус помолится и, прося, чтобы в голосе Его и словах была сила, будет услышан, то восклицает громким голосом, призывая бывшего друга уйти от жизни язычников, из их склепа и пещеры.

Иногда можно увидеть кого-нибудь, кто таким вот образом повинуется Иисусу: он выходит на голос Иисуса еще обвитый и связанный веревками собственных грехов, но в силу покаяния и восприятия голоса Иисуса уже живущий; поскольку, однако, он еще не освобожден от пут греха, то не может ни ступать свободными ногами, ни сделать свободно что-либо надлежащее, связанный по ногам и рукам пеленами смертных уз. И в силу присущей ему мертвенности он не только связан по рукам и ногам путами, но и глаза его повязаны и покрыты незнанием. Далее, поскольку Иисус не хотел, чтобы он жил, оставаясь в склепе, и, задерживаемый на выходе из него, — из жизни, о которой мы сказали, — не мог, связанный уйти из склепа, то говорит

[26] Евр. 6,4.5.

служащим Ему силам: «Развяжите его и позвольте ему идти», тем самым одобряя, полагаю я, учение об обращении после греха; тот же, сам по себе еще бессильный жить, — ибо скованы силы его души к движению, действию и созерцанию, — вышел из склепа, еще, однако, связанный по рукам и ногам пеленами, с глазами, повязанными платком[27]. Но когда Иисус, велением Помазанника и Господина (δεσπότου), прикажет силам развязать его: «Развяжите его и позвольте ему идти», и будут развязаны руки и ноги, а покрывало, наложенное на глаза его[28], будет снято и отброшено, то он проделает такой путь, что и сам станет одним из возлежащих с Иисусом[29].

28.8 Далее, по поводу слов: «Вышел умерший, обвитый по ногам и рукам пеленами», до́лжно сказать, что среди связанных по ногам и рукам есть различие, и подвергнуться связыванию из-за омертвения, так что и путы называются «смертными» (ведь в данном случае путы суть погребальные пелены), есть не то же самое, что стать связанным по решению Господа, когда Он, войдя посмотреть на возлежащих и увидев одетого не в брачную одежду, говорит о таком: «Свяжите ему ноги и руки и бросьте его во тьму внешнюю» (Мф. 22,13). Необходимо также проводить различие между словами «и на глаза его был повязан платок» и тем обстоятельством, что на лице Моисея, когда он общался с народом, лежит покрывало[30], ведь платок, повязанный на глаза Лазаря, скрывал его умершие очи, покрывало же Моисея было возложено на лицо его по домостроительству — для тех из числа народа, кто не способен взирать на славу его.

А по поводу того, кто не был одет в брачную одежду и о ком сказано: «Свяжите ему ноги и руки и бросьте его во тьму внешнюю», ты захочешь выяснить, навсегда ли он остается связанным и пребывающим во тьме внешней (ведь не добавлено «навек» или «навеки»), или же будет некогда освобожден? Ведь в этом речении не явлено ничего, что подразумевало бы его грядущее освобождение. Полагаю, однако, ненадежным утверждать что-либо, не находя вообще ничего, тем более что и не написано

---

[27] Предложение сильно испорчено, чтение предположительное.
[28] 2Кор. 3,14.
[29] Ин. 12,2.
[30] Исх. 34,33.

о нем. А по поводу слов «говорит им Иисус: “Развяжите его”», ты захочешь узнать: кому им? Ведь написано не об учениках и не об окружающей толпе, но и не об иудеях, бывших с Марией и утешавших ее[31]; сообразуясь, однако, со словами «приступили ангелы и служили Ему» (Мф. 4,11), можно предположить здесь анагогию, так что наверное это им было сказано: «Развяжите его и позвольте ему идти».

28.9 Рассмотрю также, исполнил ли Иисус сказанное в добавление к словам «Лазарь, друг наш, уснул», а именно: «Но иду, чтобы разбудить его» (Ин. 11,11). Итак, я, пожалуй, сомневаюсь, что когда Он, воскликнув громким голосом, сказал: «Лазарь, ступай вон!» (ведь говорить, что громкий голос и крик разбудили его, не будет неуместным), то в этом более может быть обнаружено исполнение слов: «Иду, чтобы разбудить его», нежели в том, что Отец, услышав молитву Сына, дал душе Лазаря вернуться к лежащему в склепе телу. Ибо кто-нибудь может сказать, что Отец, услышав молящегося Сына, воскресил Лазаря из мертвых, а Сын, воскликнув и сказав громким голосом: «Лазарь, ступай вон!», исполнил провозвещенное: «Но иду, чтобы разбудить его». Утверждая это и проводя различие между «Лазарь, друг наш, уснул» и «Лазарь умер» (Ин. 11,14), он скажет, что слова «но иду, чтобы разбудить его» произнесены по поводу этого «уснул», тогда как по поводу того, что он умер, не было сказано: «Иду, чтобы воскресить его из мертвых». Тот, однако, кто находит здесь лишь кажущееся различие и полагает, что воскрешение Лазаря из мертвых было общим делом молящегося Сына и слышащего Отца, воспользуется обращенными к Марфе словами Господа: «Я — воскресение и жизнь» (Ин. 11,25), а также предъявит такое речение: «Ибо как Отец воздвигает мертвых и животворит их, так и Сын животворит, кого хочет» (Ин. 5,21).

«Тогда многие из иудеев, придя к Марии и увидев, *что* Он сотворил, уверовали в Него» (Ин. 11,45)

28.10 И в самом деле, *кто* из них не был бы движим к вере в учение Иисуса, когда, воистину, как бы от мертвенности и зловония

---

[31] Ин. 11,19.

совершенно погруженные во зло, они через крайнее изменение, по велению Слова и при содействии Его, сбрасывают с себя не только великое зловоние греха, но и путы, сдерживающие двигательную и деятельную силы души, а кроме того, и созерцательную? Ибо увидев, как могущественен Иисус во всем этом, они поражены — те, кто похваляются неустанной занятостью Божественным Словом, но еще не вместили полноту Его, — и, пожалуй, тем более они уверовали, что пришли утешать горевавшую о гибели брата, мертвого и совершенно безнадежного, о ком и сами не питали надежд. И скорее ради них, нежели ради испытавшего это, пришел Он к могиле мертвого и «поднял глаза ввысь и сказал: "Отец, благодарю Тебя, что услышал Меня. Я и знал, что Ты всегда слышишь Меня"». Ибо то, что это благодарение Отцу было провозглашено более ради них, нежели ради Лазаря, ясно из слов: «Но говорил ради окружающей толпы, дабы уверовали, что Ты послал Меня». Таким образом, Он позаботился о Лазаре ради окружающей толпы, дабы многие из иудеев, пришедших к Марии и видевших, *что* Он сотворил, уверовали в Него.

28.11 Услышь, однако, и то, что не только телесный смысл у слов: «Некоторые же из них отправились к фарисеям и сказали им, что сотворил Иисус». Конечно, это речение содержит некую двусмысленность, а именно: были ли отправившиеся к фарисеям и сказавшие им о том, что сотворил Иисус, из числа тех многих иудеев, которые видели, что Он сотворил, и уверовали в Него, так что теперь известием о Лазаре они хотят пристыдить враждебно расположенных к Нему? Или же, в отличие от многих уверовавших, случившееся не подвигло этих к вере в Иисуса, и теперь, сколько могут, они [...[32]] против Него фарисеев, воздвигая в них злую ревность известием о Лазаре?

Мне кажется, что евангелист, скорее всего, хочет сказать последнее. Потому и добавляет: «Тогда собрались священники и фарисеи...» и т. д. (Ин. 11,47). Таким образом, поведав, что многие, увидев произошедшее с Лазарем, уверовали, он как бы добавил, что были и некоторые другие, сказав: «Не-

[32] Место испорчено.

которые из них отправились...» и т. д. Взгляни, можем ли мы прийти к согласию, если скажем, что не написано: «многие из иудеев, пришедших к Марии и видевших, *что* Он сотворил, уверовали в Него», сказано же: «многие из иудеев, придя к Марии и увидев, *что* Он сотворил, уверовали в Него». Особенно же анагогия склоняет меня к тому, что в Него уверовали все увидевшие, то есть узревшие и понявшие, *что* Он сотворил; а те, кто отправились к фарисеям и сказали им, *что* Он сотворил, не засвидетельствованы как увидевшие и о них не сказано в похвалу как об уверовавших: «увидели». Ведь если бы и эти увидели, то можно было написать, что некоторые из них отправились к фарисеям и сказали им, что видели творящего Иисуса, или видели, что сотворил Иисус. В нашем же случае о них ничуть не сказано, что «видели», но сказано об уверовавших, которые и были пришедшими к Марии и увидевшими, что Он сотворил[33]. И ради них, полагаю я, Он сказал: «Но говорил ради окружающей толпы, дабы уверовали, что Ты послал Меня».

Вместе с тем обрати внимание, что только пришедших к Марии, увидевших, *что* сотворил Иисус, и уверовавших в Него ты можешь считать (поскольку их много) окружавшей Иисуса толпой, ради которой Он сказал: «Отец, благодарю Тебя, что услышал Меня. Я и знал, что Ты всегда слышишь Меня». Ведь если Он говорил это «ради окружающей толпы», дабы уверовали, что Отец послал Его, то говорил ради того, чтобы окружающая толпа уверовала; а если бы кто-нибудь из них не уверовал, то Он не сказал бы Отцу (как какой-нибудь человек, не ведающий будущего): «Но говорил ради окружающей толпы, дабы уверовали, что Ты послал Меня». Так что окружавшей Иисуса толпой были, пожалуй, только те, кто пришел к Марии, увидел, *что* сотворил Иисус, и уверовал в Него, остальные же и не видели, *что* Он сотворил, и не окружали Его.

---

[33] В тексте Нового Завета, причастия «пришедшие» и «увидевшие» стоят в том же падеже, что и «многие» (Ин. 11,45), тогда как слово «иудеев» стоит в другом падеже (что не отражено в Синодальном переводе). Именно на этом построена интерпретация Оригена: следующее далее выражение «некоторые» (Ин. 11,46) он относит не к «многим», а к «иудеям».

«Тогда первосвященники и фарисеи собрали синедрион и говорили: “Что нам делать, ведь этот человек творит многие чудеса? Если оставим Его так, то все уверуют в Него, и придут римляне и заберут и место наше, и народ”» (Ин. 11, 47–48)

28.12 Что касается буквы этого речения, то фарисеи и первосвященники поняли, что благодаря величию свершенных Иисусом удивительных чудес весь народ иудейский может прийти к вере в Него и презреть тогда левитское и жреческое телесное служение в этом месте, и — поскольку иудеи не заботятся о месте — возникнет, пожалуй, повод к тому, что через Иисуса под власть римлян попадут и место, которое они считают священным, и весь народ иудейский, уже не стремящийся всяческим образом блюсти исповедание себя иудеями. Далее, поскольку это служение, место и состояние народа они предпочитали всему, что можно было бы признать лучшим сравнительно с этим, то замышляют против Иисуса, дабы не оставить Его в живых.

Точно так же, полагаю я, ради низвержения славы Его, они сказали: «этот человек»; ведь они не верили вышесказанному, что Он — Бог, когда, желая побить Его камнями за богохульство, говорили: «Ты, человек, делаешь Себя Богом» (Ин. 10,33), и когда Он, по Своему человеколюбию, ответил, уча, что всякий, к кому было слово Божие, становится от Бога, и пророческое Писание, открывшее это, не может быть нарушено и низвергнуто [34].

Из слов фарисеев и первосвященников можно понять и непоследовательность их зла и их слепоту: непоследовательность — потому что свидетельствовали, что Он совершил многие чудеса, и против свершившего такое могли злоумышлять, как будто Он нисколько не мог о Себе позаботиться; и по той же причине ничуть не менее обнаруживалась слепота их, ибо свершившему столькие чудеса подобало быть сильнее злоумышления тех, кто не желал оставить Его. Разве только они верили, что Он творит чудеса, но считали их происходящими не от божественной силы, так что Он мог не все и не мог спасти Себя от их злоумышления.

[34] Ин. 10,35.

Итак, они не хотели оставить Его, полагая таким образом помешать верующим в Него и римлянам, которым предстояло забрать и место их, и народ. Но поскольку «Господь рассеивает советы язычников и уничтожает замыслы народов» (Пс. 32,10), то, хотя они и не оставили Его, Бог воздвиг Его и оставил, и все народы служили Ему[35], и римляне, придя, забрали их место. Ведь где то, что они называют святыней? Но забрали народ, согнав их с места и едва позволяя им быть там, где пожелают, даже в рассеянии.

А если нужно отважиться на анагогию в отношении этих слов, то скажем, что место обрезанных забрали язычники: «Ибо их падением соделалось спасение для язычников, дабы они возревновали» (Рим. 11,11). Римляне взяты в качестве язычников, которые, как подданные, названы по правителям. А народ — это те же из числа язычников, ибо стал народ не народ[36], и сущие от Израиля уже не Израиль, и семя не достигло того, чтобы стать им детьми[37]. Причина этого — многие чудеса Иисуса и то, что Отец послал Его, превзошедшего злоумышления синедриона первосвященников и фарисеев.

Однако первосвященники, то есть всякое телесное служение в Иудее, и фарисеи, то есть всякое учение по букве закона, злоумышляют против Иисуса, то есть Истины[38]; очертание[39], дабы устоять, хочет помешать обнаружению истины, точно так же как плоть желает противного духу. Но поскольку дух, желающий противного плоти, сильнее, как и истинное первосвященство Спасителя нашего и Его духовное учение, то Он низвергает синедрион злоумышлявших против Него первосвященников и фарисеев. И дóлжно знать, что подобное происходит и ныне, когда некоторые, в силу своего телесного иудейства, хотят разрушить духовное учение Христа.

---

35 Пс. 71,11.

36 1Пет. 2,10.

37 Рим. 9,6–8.

38 Ин. 14,6.

39 ὁ τύπος — «отпечаток», «очертание» истины.

«Один из них, некто Каиафа, будучи на тот год первосвященником, сказал им: "Вы ничего не знаете и не понимаете, что выгодно нам, дабы один человек умер за людей, а весь народ не погиб". Он сказал это не от себя, но, будучи на тот год первосвященником, пророчествовал, что Иисусу предстояло умереть за народ, и не только за народ, но и чтобы рассеянные дети Бога собрались воедино» (Ин. 11,49–52)

28.13 Если кто пророчествует, то необязательно он — пророк. Действительно, Каиафа, будучи на тот год первосвященником, пророчествовал, что Иисусу предстояло умереть за народ, и не только за народ, но и ради того, чтобы рассеянные дети Бога собрались воедино; однако он не был пророком. И хотя Валаам пророчествовал о том, что записано в книге Чисел, говоря: «Что вложит Бог в мои уста, то и скажу» (Числ. 22,38), а также когда сказал: «Из Месопотамии призван я» и далее (Числ. 23,7), — ясно, что он не был пророком, ибо написано, что он — прорицатель[40]. Таким образом, если кто пророк, то он обязательно пророчествует, но если кто-то пророчествует, то необязательно он пророк. Это как если бы и о другом из числа лучшего я сказал нечто подобное: если кто праведен, то он стремится к праведности, но если кто-то стремится к праведности, то необязательно он является праведником. Ты поймешь это, когда поразмыслишь над речением: «Праведно стремись к праведности» (Втор. 16,20), если только слово «праведно» не просто так добавлено к выражению «стремись к праведности». Ибо можно, полагаю я, стремиться к праведности, но не праведным образом; ведь те, кто ради славы людской свершают дело само по себе надлежащее, например, в отношении бедных, творят нечто праведное, однако не из-за укорененности в праведности, а из-за тщеславия. И я думаю, что, аналогично словам «праведно стремись к праведности», будет сказано следующее: «благоразумно стремись к благоразумию», или «мужественно стремись к мужеству», или «мудро стремись к мудрости», и точно так же в отношение других добродетелей. Мы сказали это ради того, чтобы представить нечто подобное тому случаю, когда некто пророчествует, но не является пророком. Вот почему, считаю я, в книгах пророчеств о пророках непрестанно говорится: «Ска-

---

[40] ὁ μάντις, ср. Нав. 13,22.

зал Иеремия, пророк»[41] и тому подобное. А те, кто искушены в именах, утверждают, что необязательно является врачом тот, кто совершил нечто целительное или нечто содействующее здоровью[42], и необязательно будет архитектором тот, кто совершил нечто относящееся к постройке дома.

Из того, что написано о Каиафе, пророчившем о Спасителе, можно уяснить, что и злая душа иногда принимается пророчествовать. Ведь зло Каиафы, бывшего первосвященником на тот год, когда Спаситель наш в страдании за людей свершил домостроительство, обличается евангелистами. Так, Матфей говорит: «Тогда один из двенадцати, называемый Иуда Искариот, отправился к первосвященникам и сказал им: “Что соизволите дать мне, и я предам вам Его?” Они же назначили ему тридцать сребреников» (Мф. 26,14), и чуть далее: «И вот Иуда, один из двенадцати, пришел, а с ним большая толпа народа с мечами и палками, от первосвященников и старейшин народа» (Мф. 26,47).

28.14 Мы думаем, что Каиафа — среди этих первосвященников, ибо засвидетельствовано, что он был первосвященником в тот год. Далее, Матфей ясно говорит: «Схватившие Иисуса отвели Его к Каиафе, первосвященнику, где собрались книжники и старейшины» (Мф. 26,57), и чуть далее добавляет: «Первосвященники и синедрион искали лжесвидетельства против Иисуса, дабы умертвить Его, и не нашли, хотя пришли многие лжесвидетели. Но позже пришли двое и сказали: Он говорил: “Могу разрушить храм Бога и в три дня построить его”. И первосвященник, встав, сказал Ему: “Ничего не ответишь? Почему они свидетельствуют против Тебя?” Иисус же молчал. И первосвященник сказал Ему: “Заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Помазанник, Сын Бога?” Говорит ему Иисус: “Ты сказал; но говорю вам: отныне увидите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных”. Тогда первосвященник разорвал одежду свою, говоря: “Богохульствует! Нужны ли нам еще свидетели? Ныне вы слышали богохульство Его. Как вам кажется?” Они же, отвечая, сказали: “Повинен смерти”» (Мф. 26,59–66). И вслед за другим, вновь: «И обвиняемый первосвященниками

[41] *Септуагинта* (Иер. 51,31).

[42] *Платон*. Государство. 341.

и старейшинами, ничего не отвечал» (Мф. 27,12). И далее опять: «Первосвященники же и старейшины убедили толпу просить за Варавву, а Иисуса погубить» (Мф. 27,20). Затем, после воскресения Спасителя, когда Мария Магдалина и другая Мария отправились в путь, тогда «некоторые из стражи, придя в город, возвестили первосвященникам все случившееся. Они же, собрав вместе со старейшинами совет и взяв достаточно серебра, отдали его воинам, говоря: "Скажите, что ученики Его, придя ночью, украли Его, когда мы спали; и если услышит об этом правитель, мы убедим его и сделаем так, что у вас не будет забот"» (Мф. 28,11–14).

А Лука написал, что «вошел сатана в Иуду, прозванного Искариот, одного из числа двенадцати, и, придя, он сказал первосвященникам и начальникам, что предаст им Его» (Лк. 22,3.4). Затем, спустя немного: «Окружившим Его первосвященникам, начальникам из храма и старейшинам, Иисус сказал: "Как на разбойника вышли вы, с мечами и палками"» (Лк. 22,52). И чуть далее: «Схватив, они увели Его и привели в дом первосвященника» (Лк. 22,54); и опять чуть далее: «Первосвященники и книжники стояли, громко обвиняя его» (Лк. 23,10), и наконец: «Как наступил день, собрались старейшины народа, а также первосвященники и книжники, и отвели Его в свой синедрион» (Лк. 22,26).

А Марк говорит, что «Иуда Искариот, один из двенадцати, пришел к первосвященикам, чтобы предать Его. Они же, услышав, обрадовались и обещали дать ему серебро» (Мк. 14,10.11); и чуть далее: «Еще когда Иисус говорил, приходит Иуда Искариот, один из двенадцати, и с ним многочисленная толпа с мечами и палками, посланная книжниками, фарисеями и старейшинами» (Мк. 14,43); и спустя немногое: «Отвели Иисуса к Каиафе, первосвященнику, и собрались все первосвященники, книжники и старейшины» (Мк. 14,53); а чуть далее опять: «Встав, первосвященник спросил Иисуса, говоря: "Ничего не ответишь? Почему они свидетельствуют против Тебя?" Он же молчал и ничего не отвечал. Вновь спросил первосвященник, во второй раз говоря: "Ты ли Помазанник, Сын Благословленного?" Иисус ответил ему: "Ты сказал, кто Я; и увидите Сына человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небес-

ных". Первосвященник же тотчас разорвал свой хитон» (Мк. 14, 60–63), и далее: «Рано утром первосвященники вместе со старейшинами и книжниками, а также весь синедрион, собрали совет и, связав, отвели Иисуса во дворец и отдали Пилату» (Мк. 15,1); наконец: «Первосвященники обвиняли Его во многом, Он же ничего не отвечал» (Мк. 15,3.5). А Иоанн говорит, что «от Каиафы повели Иисуса в преторию» (Ин. 18,28). Мы изложили это в основном для того, чтобы посредством всех этих многочисленных свидетельств евангелистов показать зло, исшедшее от Каиафы, и что противник Иисуса пророчествовал не меньше; а что он пророчествовал, так это ясно показано нам Иоанном.

28.15 Пусть даже кому-то это покажется не имеющим никакого отношения к исследованию, однако ты спросишь: всегда ли, когда некто пророчествует, он пророчествует от Святого Духа? Да и может ли это быть недостойным исследования, если Давид, согрешив в отношении Урии и боясь, что Святой Дух будет отнят от него, говорит: «Святой Дух Твой не отними от меня» (Пс. 50,13). А если кто присовокупит сюда слова: «Ибо Святой Дух премудрости убежит от коварства и удалится от неразумных расчетов» (Прем. 1,5), то покажется вполне доказанным, что Святой Дух бежит от коварной души, пусть даже прежде — до коварства и греха — Он был там.

Следовательно, сто́ит выяснить о Святом Духе, может ли Он присутствовать в грешной душе, так чтобы кто-нибудь сказал, что поскольку «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1Кор. 12,3), но многие из грешников относятся к Иисусу как к Господу, то, пожалуй, и в них есть Святой Дух. И поскольку те, кто грешат после Его принятия, очевидно, не получат прощения, постольку о согрешивших в чем-нибудь еще до получения Святого Духа говорится: «Всякий грех и хула простятся сынам человеческим» (Мф. 12,31), а о тех, кто ошибся уже после Его принятия: «Злословящий в отношении Святого Духа не имеет прощения ни в этом веке, ни в будущем» (Мк. 3,29)[43]. Ибо тот, кто грешит, когда в душе присутствует Святой Дух, хулит Его делами и словами греха. То же самое, скажет кто-нибудь, говорится и в Послании к Евреям, где написано следу-

[43] Мф. 12,31–32.

ющее: «Ибо невозможно однажды просвещенных, и вкусивших дара небесного, и ставших участниками Святого Духа, и вкусивших благого глагола Божьего и сил будущего века, и отпадших, опять обновлять покаянием, когда они снова распинают в себе Сына Бога и позорят Его» (Евр. 6,4–6). Обрати внимание, что сказано: «ставших участниками Святого Духа».

А в поддержку противоположного мнения — что, хотя Каиафа и пророчествовал, однако святой Дух нисколько в нем не присутствовал — будет, пожалуй, приведено речение: «Ибо еще не было Духа, потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин. 7,39). И поскольку до прославления Иисуса не было Духа в апостолах, то насколько более не было Его в Каиафе! Восстав же, Спаситель «вдохновил» учеников и «сказал им: “Примите Дух Святой”» и т. д. (Ин. 20,22). Таким образом, кто-нибудь дерзнет и представит сказанное в защиту того, что Каиафа пророчествовал не от Святого Духа; равным образом он скажет, что может и злой дух свидетельствовать об Иисусе и пророчествовать или свидетельствовать о Нем, как именно сказано: «Знаем, *кто* Ты, Святой Бога» (Мк. 1,24), и когда просили Его, дабы не приказал им идти в бездну[44], говоря: «Пришел, чтобы погубить нас» (Мк. 1,24).

28.16 И в Деяниях апостолов написано так: «И было так, что когда мы шли в молитвенный дом, повстречалась нам некая служанка, одержимая прорицающим духом; прорицая, она доставляла большую прибыль своим господам. Последовав за Павлом и нами, она воскликнула, говоря: “Эти люди — слуги Бога всевышнего, и они возвещают нам путь спасения”» (Деян. 16,16). И тот, кто воспользуется этими словами, скажет, что речение прорицающего духа ничуть не меньше пророчества и оно свидетельствует об апостолах и побуждает слушающих верить в возвещаемый путь спасения. А после того, что мы сказали о Валааме[45], подумай, нельзя ли и о нем говорить, что он вел речь не от Бога, но от ангела, ибо: «Встал ангел Бога на дороге, дабы воспрепятствовать ему. А он сел на ослицу свою, и вместе с ним двое слуг его. Ослица, увидев ангела Бога, стоящего

[44] См. гл. 13 настоящей книги.

[45] См. выше, гл. 13.

на дороге с обнаженным мечом в руке, уклонилась с пути и пустилась в поле. Валаам ударил ослицу палкой, чтобы воротить ее на дорогу; и встал ангел Бога между двумя виноградниками, так что с одной стороны изгородь и с другой» (Числ. 22,22–24). И немного далее: «Ослица, увидев ангела Бога, легла под Валаамом» (Числ. 22,27). И опять чуть далее: «Сказал ему ангел Бога: “Зачем ты трижды ударил ослицу свою? Вот, я вышел, чтобы противостоять тебе, потому что не праведен путь твой предо мной; и ослица, увидев меня, трижды своротила от меня, и если бы она не своротила от меня, то я бы уже убил тебя, а ее оставил бы живою”. И сказал Валаам ангелу: “Господин, согрешил я, ибо не знал, что ты встал навстречу мне на пути, и ныне, если тебе это не угодно, я возвращусь”. И сказал ангел Бога Валааму: “Ступай вместе с этими людьми, но следи за тем, чтобы говорить только то, что я тебе скажу”» (Числ. 22,32–35). Заметь, ангел говорит: «Следи за тем, чтобы говорить то, что я тебе скажу».

Однако ты скажешь, что чуть далее уже Бог явился Валааму, и Валаам сказал Ему: «Семь жертвенников устроил я и вознес по тельцу и барану на каждом жертвеннике», и «вложил Бог слово в уста Валаама и сказал: “Возвратясь к Валааму, скажи ему так”» (Числ. 23,4–5). И тогда задумайся, *как* одновременно истинными будут и слова, сказанные ангелом: «Следи за тем, чтобы говорить то, что я тебе скажу», и возвещенное в Писании, а именно: «Вложил Бог слово в уста Валаама и сказал»? А что касается речения «и был Дух Бога на нем» (Числ. 23,6), то его мы пометили обелиском[46], ибо ни само это речение, ни нечто близкое ему не нашли в других изданиях. И вновь чуть далее: «Встретил Бог Валаама и вложил слово в уста его, и сказал: “Воротись к Валааму и так скажи”» (Числ. 23,16).

28.17 Итак, отважившийся на все это, скажет, что и о Сауле говорится: «Злой дух от Бога душил его» (1Цар. 16,14). Но и лживый дух, исшедши, был в устах всех пророков Ахава, ведь сказал Господь: «Кто обманет Ахава?», и вышел дух лживый и сказал: «Я обману» (3Цар. 22,20–21). Таким образом, тому, кто на основе пред-

---

[46] В *Гексаплах*, где Ориген обозначал обелиском места, не встречающиеся в еврейском тексте.

ставленных речений способен сам сделать вывод о том, как пророчествовал Каиафа, следовало бы рассмотреть эти места. Все же, в отношении его пророчества до́лжно, пожалуй, сказать, что поскольку он не был святым, то, хотя и пророчествовал, делал это не от Святого Духа.

Поскольку то, *как* пророчествовал Каиафа, достойно рассмотрения, исследуй также первую книгу Царств, а именно, *как* пророчествовали посланцы Саула, отправленные к Давиду, а после них и сам Саул. Ибо написано: «И возвестили Саулу, говоря: “Вот, Давид в Аофе в Раме”. И отправил Саул людей, чтобы схватить Давида, и увидели они собрание пророков и Самуила, начальствующего над ними. И сошел Дух Бога на посланцев Саула, и они пророчествовали. И возвестили Саулу, и послал он других людей, но и они пророчествовали. И воспылал гневом Саул, и отправился в Армафаим, и дошел до большого колодца, что на пути в Софейн, и спросил: “Где Самуил и Давид?”. И сказали Ему: “В Аофе в Раме”. И отправился он оттуда в Аофу в Раме, и сошел на него Дух Бога и, идя, он пророчествовал, пока не пришел в Аофу в Раме. И снял он одежду свою, и пророчествовал пред лицом Самуила, и пал наземь неодетый и лежал весь день тот и всю ночь. Потому и говорили: “Неужели и Саул во пророках?”» (1Цар. 19,14–24). Я считаю, что и это было необходимо представить ради того, чтобы открылось, *как* пророчествуют грешники: от Святого Духа, или от какой-то другой силы, не лживой, конечно, коли речь идет об истинном свидетельстве.

И опять же, в первой книге Царств обнаруживаются прорицатели идолов, наставляющие в отношение ковчега и говорящие, что если первородившие коровы пойдут по дороге Иисуса Вефсамитянина, то тем самым укажут, что Бог поразил филистимлян[47]. Нельзя умолчать и о чревовещательнице и Самуиле из той же книги, от которых Саул узнал, что на следующий день ему вместе с сыновьями предстоит умереть[48]. Более точно обо всем этом рассудит тот, кто способен видеть различие сил, худших и лучших, да и промежуточных, если таковые есть. Кроме того, желающий утверждать, что Каиафа пророчествовал благодаря

---

47 1Цар. 6,7–9.

48 1Цар. 28.

дурной силе, скажет, что нет ничего удивительного в том, что злая сила сказала это, ведь и дьявол оказывается отнюдь не несведущим, что Иисус — Сын Бога, раз в записях евангелистов он так обращается к Господу[49]. И тот же человек скажет, что некая злоба открывается в той силе, действием которой является подобное пророчество о Спасителе, ибо ее цель была не в том, чтобы возбудить веру у слушателей, но в том, чтобы подстрекнуть синедрион первосвященников и фарисеев против Иисуса, дабы они убили его; и это внушение было не от Святого Духа.

28.18 Ведь посмотри: разве Каиафа или то, что заставляет его пророчествовать, не хочет побудить слушателей к убийству Иисуса, когда говорит: «Вы не знаете и не понимаете, что выгодно нам, дабы один человек умер за людей, а весь народ не погиб»? Но говоря: «выгодно нам» (что было частью его пророчества), он произносит истину или лжет? Если говорит истину, то спасены и Каиафа, и противоборствующий с Иисусом синедрион, и они действительно обретают выгоду, когда Иисус умирает за народ; но если нелепо утверждать, что Каиафа и синедрион спасаются и обретают выгоду со смертью Иисуса, то очевидно, что не Святой Дух внушил говорить это, ибо Святой Дух не лжет. Тот, однако, кто желает, чтобы сила, действующая на Каиафу, была правдива в этих словах (я имею в виду выражение «выгодно нам, дабы один человек умер за людей»), более глубоко вслушается в словосочетание «выгодно нам», относя его к учению о конце[50], а также воспользуется речением, «дабы милостью (или «кроме»[51]) Бога вкусить смерть за всех» (Евр. 2,9), и обратит внимание на слова «за всех» или «за всех, кроме Бога». А еще он воспользуется речением «Который есть Спаситель всех людей, особенно верных» (1Тим. 4,10), и то, что Он есть «Агнец Бога, берущий на Себя грех мира» (Ин. 1,29), поймет по-особому, как принятие греха мира, а отнюдь не части его[52].

---

[49] Мк. 1,24.

[50] То есть имея в виду конечную цель Пришествия Христа; см. кн. 20, гл. 7.

[51] См. кн.1, гл. 35.

[52] См. кн.6, гл. 59, где как раз обсуждается возможность ограниченного понимания слова «мир» из Ин. 1,29. Оригену важно показать, что речь идет не только о чувственном мире, мире людей, но и о мире духовных сущностей, так что Христос берет на Себя и их грех тоже.

Говорящий, что истинны слова: «Выгодно нам, дабы один человек умер», будет утверждать, что истинно все это пророчество, начинающееся со слов «вы ничего не знаете»; ведь фарисеи и первосвященники, не признавая Иисуса, ничуть не знали, что Он — Истина, Мудрость, Праведность[53] и Мир. Ибо «Он — Мир наш» (Еф. 2,14). Однако ничего не зная, они и не понимали, почему им было выгодно, чтобы Он один, как человек, умер за народ; ведь умерший Иисус — человек. Потому и Сам говорит: «Ныне же хотите убить Меня, человека, Который сказал истину» (Ин. 8,40). И поскольку умерший — человек, но Истина, Мудрость, Мир и Праведность не были человеком, а также то, о чем написано: «Слово было Бог» (Ин. 1,1), то не умер Бог-Слово, а также Истина, Мудрость и Праведность, ибо образ Бога невидимого, Перворордный всяческой твари[54], не приемлет смерть. За народ умер этот человек, превосходящий чистотою все живое, взявший грехи наши и немощи[55], действительно способный, взяв на Себя весь грех целого мира, разрушить его, уничтожить и сделать недействительным, ибо Сам не сотворил греха, и не было коварства в устах Его[56], и Он не познал грех. Полагаю, что поэтому Павел сказал так: «Не знавшего греха, Он ради нас соделал грехом, дабы в Нем мы стали праведностью Бога» (2Кор. 5,21); не знавшего греха соделал грехом, потому что Сам ничуть не согрешив, Он принял грехи всех и, дерзнем сказать так, стал сором мира и отбросами для всех многим более апостолов, сказавших: «Мы стали сором мира и доныне для всех мы — отбросы» (1Кор. 4,13).

28.19 Что касается часто наваливающихся на людской род тягот, как то: чумы, губительного безветрия и голода, преодолеваемых, когда кто-нибудь отдает себя ради общины и тем самым как бы останавливает производящий их злой дух, — то об этом говорят многие предания эллинов и варваров, которые не отвергали и не презирали подобные представления. А истинны они или нет — не время теперь исследовать. Впрочем, никогда не было и не могло быть предания о том, кто способен ради всего

[53] Ин. 14,6; 1Кор. 1,30.

[54] Кол. 1,15.

[55] Мф. 8,17; Ис. 53,4.

[56] 1Пет. 2,22.

мира — дабы он был очищен — стать очистительной жертвой, при том, что мир погиб бы, если бы он не принял смерть за него; ибо только Иисус был способен за всех, кроме Бога, принять на кресте тяжесть общего греха и великой силой Своей нести его. И только Он один знал, как нести болезнь, потому и пророк Исайя говорит: «Человек в несчастии и знающий, как нести болезнь»[57] (Ис. 53,3).

И Он взял грехи наши и заболел через беззакония наши, и наказание, причитающееся нам ради исправления и обретения мира, было на Нем[58]. Ибо именно так я понимаю речение: «Исправление мира нашего — на Нем» (Ис. 53,5). И поскольку «страданием Его мы исцелились» (Ис. 53,5), то исцелившиеся страданием, пришедшим к Нему на кресте, скажем, пожалуй, так: «А мне бы ничем не хвалиться, кроме как крестом Господа Иисуса Христа, которым мир для меня распят, и я для мира» (Гал. 6,14). Этого Иисуса Отец предал за грехи наши, и из-за них Он «как овца был веден на заклание и как агнец пред лицом стригущего его безгласен» (Ис. 53,7). В уничижении Его, которым «уничижил Себя, будучи послушным вплоть до смерти, и смерти на кресте» (Флп. 2,8), свершился суд; ибо так я понимаю речение: «В уничижении суд Его свершился» (Ис. 53,8), и тогда получается: «В уничижении Его суд свершился»[59]. Из-за беззаконий народа Божьего Он веден был на смерть[60]. Но поскольку умер этот Человек, постольку весь народ не погиб. И подумай, можно ли имя «люди» (λαοῦ) относить к обрезанным, а «народ» (ἔθνους) — к остальным? Ведь этот Человек умер не только за этих людей, но и чтобы все племя людское не погибло, как если бы Каиафа сказал, что и названный народ, и все язычники погибнут.

28.20 Вслед за тем идут слова: «Он сказал это не от себя». Я полагаю, из них мы узнаем, что некоторые вещи мы, люди, говорим от себя, так что никакая сила не заставляет нас говорить, а другие — как если бы некая сила подсказывала нам и внушала сказанное, пусть даже при этом мы не становимся совер-

---

57 В Синодальном переводе: «Муж скорбей и изведавший болезни».

58 Ис. 53,4–5.

59 Деян. 8,33.

60 Ис. 53,8.

шенно безрассудными и непоследовательными, но, напротив, думаем, что понимаем то, что говорим. Однако возможно, что, понимая самих себя в том, что мы говорим, мы не понимаем истинного смысла сказанного; именно таким образом первосвященник Каиафа говорил не от себя и не воспринимал смысл сказанного как пророчество. И у Павла есть некие законоучители, «не понимающие ни того, что говорят, ни того, за что ручаются» (1Тим. 1,7). Но такой не будет мудрецом, о котором Соломон говорит в Притчах: «Мудрый поймет исходящее из собственных уст и на губах своих принесет познание» (Притч. 16,23).

Мне кажется, что иногда возникают обстоятельства, служащие причиною пророчествования; для Каиафы, к примеру, таковым обстоятельством стало то, что он был первосвященником на тот год, когда Иисусу предстояло умереть за людей, дабы весь народ не погиб; ведь хотя были и другие первосвященники (что очевидно из вышесказанного[61]), никто, однако, не пророчествовал, кроме как первосвященник на тот год, когда должен был пострадать Иисус. Но обстоятельства заставили пророчествовать и посланцев Саула, отправленных за Давидом, да и самого Саула[62], как если бы то, что они ищут Давида, и стало причиною пророчества, однако уже такого, о каком написано. Да и Валаам не принялся бы за свою притчу и не сказал бы: «Из Месопотамии призван я» и т. д., если бы не увидел лагерь израильтян, и всякий раз, видя иную часть лагеря, новизною увиденного он был движим к пророчеству об Израиле[63].

28.21 Итак, Иисус должен был умереть ради народа, который есть не что иное, нежели рассеянные дети Бога, что ясно из слов: «Иисусу предстояло умереть не только за народ, но и чтобы рассеянные дети Бога собрались воедино» (Ин. 11,51). И теперь настало время исследовать, *кто* эти рассеянные дети Бога, отличные от народа. Те, кто вводят природы, не умея судить обо всем духовно (πνευματικῶς), скажут, конечно же, что дети Бога — это

---

61 См. гл. 14 настоящей книги.

62 1Цар. 19,20–24.

63 Числ. 23,7; 24,2.

те, кого они называют «пневматиками» (πνευματικούς). Ведь именно это подобает говорить тем, кто полагают, что есть природы, и при этом представлять пневматиков вопреки воле апостола, учившего, что «пневматик судит обо всем, а сам никем не судим» (1Кор. 2,15). Из этого следует, что не судящий обо всем не является пневматиком, или еще не является пневматиком. Кроме того, если кто-то кем-то судим (а пневматик никем не судим), то он — не пневматик, или пока не пневматик. Поэтому лучше, пожалуй, говорить, что, не быв прежде пневматиком, им становится тот, кто уже вполне является сыном Бога. И пора теперь рассмотреть, кто же эти дети Бога, если не пневматики, о которых говорят рассуждающие о природах[64].

Взгляни, нельзя ли считать, что отличающиеся от народа рассеянные дети Бога суть те, кто уже праведен в Боге (во время, когда были сказаны эти слова), то есть или прежде усопшие патриархи, или пророки, или еще кто из числа избранных Бога, или те, кто уже здоровы к тому времени; ведь как если бы и в самом деле были тогда здоровые, а не больные, говорит Он: «Не здоровые имеют нужду во враче, а больные» (Мф. 9,12), и как если бы были тогда и праведники, сказано: «Я пришел призвать к покаянию не праведников, а грешников» (Лк. 5,32). Таким образом, Иисус должен был умереть за народ — дабы он не погиб, и за находящихся в рассеянии детей Бога — дабы они собрались воедино и стали в Нем единым стадом, при едином пастыре[65]. И тогда, я думаю, исполнится молитва Спасителя, сказавшего: «Как Я и Ты — одно, да будут и они в Нас — одно» (Ин. 17,21). Ну а если можно сказать нечто более глубокое об Израиле (однако не о природе, но о роде), о котором написано: «Израиль — сын Мой первородный» (Исх. 4,22) — и который находится в рассеянии, то ты и сам установишь, что это и есть рассеянные дети Бога, ради которых должен был умереть Иисус, дабы они собрались воедино.

---

64 Таким образом, Ориген выступает именно против гностического представления о пневматиках; суждение, что дети Бога — пневматики, неверно прежде всего постольку, поскольку под «пневматиками» подразумеваются существа особой «природы».

65 Ин. 10,16.

«С этого дня решили убить Его» (Ин. 11,53)

28.22 Первосвященники и фарисеи, собрав синедрион и обдумывая, что делать со Спасителем нашим, после выше рассмотренных слов Каиафы, распаленные его речью, решили убить Господа. Вот почему ты захочешь выяснить, от какого духа он пророчествовал о том, что Иисусу предстояло умереть за народ: Святой ли Дух внушил ему говорить это и стал причиной решения против Иисуса, или же не Он, но иной дух, способный говорить в нечестивце и подвигать подобных ему против Иисуса, не меньше увидел нечто, касающееся Иисуса. Именно это мы, по мере сил наших, рассмотрели.

Во всяком случае, тот, кто желает защитить мнение, что Святой Дух был причиной решения убить Иисуса, принятого движимыми словами Каиафы первосвященниками и фарисеями, скажет, что подобное дело не чуждо святости, поскольку и Иисус не сделал что-либо недостойное Самого Себя когда пришел на падение и восстание многих в Израиле[66] и сказал: «На суд пришел Я в мир этот, дабы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин. 9,39). Ибо как нам недостает слова мудрости, чтобы показать, почему признающий, что Он пришел в этот мир на суд, не сделал что-либо недостойное Самого Себя, так недостает его и для того, чтобы объяснить, что первосвященники и фарисеи решили убить Иисуса, движимые говорившим через Каиафу Святым Духом. Касательно слов: «На суд пришел Я в мир этот», мы, по мере сил, говорили в соответствующем месте[67], а в отношении предлежащего будет, пожалуй, сказано, что как святой замысел Писания, служащий на пользу тем, кто ищет получить от него пользу, извращается теми, кто себе во вред понимают его неверно, так что, казалось бы, обретают основания строить нечестивые учения и болтают неправду о высоком[68], так и пророчество Каиафы о Спасителе нашем правдиво в том, что выгодно нам, дабы один человек умер за людей, а весь народ не погиб, но фарисеи и первосвященники, не здраво его восприняв и сочтя, что совет Каиафы имеет иной смысл и значение, с этого дня решили убить

[66] Лк. 2,34.
[67] До нас не дошедшем.
[68] Пс. 72,8.

Иисуса. Все это я предлагаю как следствие того понимания, согласно которому Святой Дух пророчествовал через Каиафу; при этом сам я вовсе не настаиваю, что дело обстоит именно так, но предоставляю читателям самим рассудить, что именно нужно принять в отношении будто бы движимого духом Каиафы.

«Поэтому Иисус уже не ходил открыто среди иудеев, но отправился в место близ пустыни, в город, называемый Эфраим, и там оставался с учениками» (Ин. 11,54)

28.23 Я полагаю, что это и подобные ему речения записаны, потому что Слово желает отвратить нас от поспешного и безрассудного стремления до смерти бороться за истину[69] и свидетельствовать о ней. Ибо прекрасно, конечно, когда дело идет о борьбе за исповедание Иисуса, не отступить от исповедания и не замедлить умереть ради истины. Но не менее прекрасно не давать повода для такого испытания и всяческим образом избегать его, не только в силу неясности для нас исхода, но и дабы не дать повод стать еще более грешными и нечестивыми тем, кто не был бы одержим делом пролития нашей крови, когда бы мы, поступая вопреки себе, избегали до смерти злоумышляющих против нас, ибо они будут наказаны за нас еще больше и тягостнее, если, движимые себялюбием и не принимая их во внимание, мы предадим себя истреблению, когда в том нет необходимости. И если тот, кто сам движет грешника к преступлению и становится таким образом причиной последнего, получит воздаяние за согрешивших из-за него людей, то разве нельзя уклониться, дабы не сделать кого-то предателем христианства и врагом Иисусова богопочитания; и — не уклоняясь и еще более раздражая — разве не даст он ответ за прегрешения того, пусть даже сам он, что касается желания свидетельствовать и потребного для того мужества, будет достоин чести и хвалы со стороны почитаемого им Бога и признаваемого им Спасителя?

А что это написано ради нас, дабы мы, имея примером Иисуса, стали подражателями Ему в подобных обстоятельствах, до-

---

[69] *Септуагинта* (Сир. 4,28).

казывает Писание, гласящее: «И искали схватить Его, но никто не наложил на Него ру́ки, потому что еще не пришло время Его» (Ин. 7,30). Ибо как на Него, оставшегося и не ушедшего, никто, согласно этому речению, не наложил ру́ки, потому что еще не пришло время Его, так, пожалуй, и мы, даже не уходя, не будем схвачены, если еще не наступило время. И нужно тогда прислушаться не только к словам: «Если будут преследовать вас в этом городе, бегите в другой» (Мф. 10,23), но и к тому, что Иисус, когда первосвященники и фарисеи задумали убить Его, храня благоразумие, уже не ходил открыто среди иудеев и ушел не в другой полный людьми город, но в некое уединенное место. Ведь написано: «Поэтому Иисус уже не ходил открыто среди иудеев, но отправился в место близ пустыни, в город, называемый Эфраим». И Он не только отправился туда, но и, не давая никакого повода ищущим Его, забрал с Собою учеников и «оставался там с учениками».

Нечто подобное записано у Матфея, именно: «Услышав, что взят Иоанн, Он удалился в Галилею и, оставив Назарет, пришел и поселился в Капернауме приморском, в пределах Завулоновых и Неффалимовых» (Мф. 4,12). А когда пришло время быть схваченным, Он позаботился о том, чтобы испытать это не там, где Он пребывал, и не в Иерусалиме, не в храме, где часто учил, да и не в каком-либо другом месте, ибо: «Отправился с учениками Своими на ту сторону Кедрона, где был сад, в который вошел Сам и ученики Его» (Ин. 18,1). Таким образом, Он ушел в должное время и не открыто, так что первосвященники и фарисеи, желавшие схватить Его, нуждались в Иуде, который в силу ученичества у Него хорошо знал места Его уединения. И тогда «Иуда, взяв отряд, а также слуг первосвященников и фарисеев, приходит туда с факелами, светильниками и оружием» (Ин. 18,3).

Из этого места Евангелия обнаруживается, что если бы Он не желал быть пойманным, то и не был бы схвачен, а будучи схвачен, смирил Себя и был послушен схватившим вплоть до креста[70]. В самом деле, когда Он выступил, то говорит пришедшим в сад: «Кого ищете?», и ответили Ему: «Иисуса Назарянина», и когда Он сказал им: « Это — Я», они «отступили назад и пали ниц» (Ин.

[70] Флп. 2,8.

18,4–6). Затем, поскольку Он желал принять домостроительство через страдание, вновь спросил их: «Кого ищете?», они же сказали: «Иисуса Назарянина» (Ин. 18,7). И чуть далее: «Отряд, и тысяченачальник, и слуги иудеев схватили Иисуса», желавшего того, и «связали Его» (Ин. 18,12), предоставившего Себя путам. Ведь если бы Он не желал претерпеть, то вновь сказал бы: «Это — Я», и они, пожалуй, отступили бы назад и все пали бы ниц. И как через все это Он учит нас отступать в преследованиях и злоумышлениях против нас, так в других случаях ты найдешь Его отступающим от того, что считается в этом мире прекрасным, — дабы научить нас избегать ценностей и почестей этого мира. Так, однажды Иисус, «узнав, что хотят прийти и схватить Его, дабы сделать царем, удалился на гору» (Ин. 6,15), однако не с учениками, но один, не предоставляя случай сделать Его царем даже тем, кто любят Его и наверняка присоединились бы к желанию тех, дабы уже теперь Он стал их земным царем.

28.24 Таково данное речение и наставление евангельской буквы по поводу отступления. А что касается анагогии, то будет, пожалуй, сказано, что Иисус давно открыто ходил среди иудеев — еще когда Слово Бога через пророков поселилось среди них, ибо слова «так говорит Господь»[71] были открытой речью (παρρησία) Иисуса. Ныне, однако, Иисус уже не ходит открыто среди иудеев, но ушел оттуда, и Слово Бога уже не в Иудее, но, уйдя оттуда (то есть от иудеев), пришло в место близ пустыни (ἐρήμου), о которой говорится: «Больше детей у покинутой (ἐρήμου[72]), нежели у имеющей мужа» (Ис. 54,1; Гал. 4,27) — и к которой обращено: «Возвеселись, бесплодная, нерождающая; разреши уста и возгласи, не мучившаяся родами» (Ис. 54,1; Гал. 4,27).

Есть близ пустыни город Эфраим, в который пришел Иисус, уже не ходивший открыто среди иудеев. Эфраим истолковывается как «плодоносие» и является братом Манасии, старшего среди народа «после забвения»[73]. Ибо вслед за оставленным «по-

---

[71] С этих слов начинаются многие места из писаний пророков.

[72] ἔρημος — «оставленный», «покинутый»; «пустыня».

[73] τοῦ "ἀπὸλήθης" λαοῦ, ср. Быт. 41,51: «И нарек Иосиф имя первенцу: Манассия, потому что, говорил он, Бог дал мне забыть все несчастия мои и весь дом отца моего. А другому нарек имя: Ефрем, потому что, говорил он, Бог умножил меня в земле унижения моего». См. также *Lagarde*. Op. cit. P. 164.

сле забвения» народом родилось «плодоносие» от язычников, когда Бог обратил реки Израиля «в пустыню и источники вод — в сушу, и землю плодородную — в солончатую, за зло живущих на ней» (Пс. 106, 33–34), а язычникам «пустыню обратил в прибежище вод и землю их иссохшую — в источники вод» (Пс. 106,35). И Он поселил там алчущих, и они воздвигли город для проживания[74], Церковь; здесь Он засеял поля семенем, упавшим на хорошую, добрую землю, дающим урожай стократ[75], и насадил виноградники[76], а побеги — ученики Господа, которые «дали плод произрастания; и Он благословил их, и они весьма умножились» (Пс. 106,37–38). Однако Господь, хранящий людей и стада[77], не счел незначительными обретающихся среди них неразумных, ибо написано: «И стада их не уменьшил» (Пс. 106,38). А число иудеев «уменьшилось и они претерпели бедствия от стеснения несчастиями и горем», и на правящих именем Авраама «излито презрение, и они ходили в дебрях, а не по дороге» (Пс. 106, 39–40). Вслед за ними Бог «спас от нищеты бедный народ из числа язычников и утвердил его как отчее стадо»[78], которое тотчас узрят ангелы и «возвеселятся, и всякое беззаконие заградит свои уста» (Пс. 106,42). К этим словам, мистически прореченным в сто шестом псалме, прибавлено: «Какой мудрец сохранит это, и уразумеют милости Господа?» (Пс. 106,43). Ведь поскольку Господь милостив к неким язычникам, то, уразумев милости Господа, мудрый сохранит это.

Итак, Иисус уже не «ходит открыто среди иудеев, но ушел оттуда в место» целого мира, Церковь «близ пустыни», в Эфраим, город, называемый «плодоносием», и там оставался с учениками. И до сих пор Иисус вместе с учениками Своими здесь — близ пустыни, в городе, называемом Эфраим, ибо Он присутствует при «плодоносии». И, пожалуй, при рождении этого Эфраима

74 Пс. 106,36.
75 Лк. 8,8.
76 Пс. 106,37.
77 Пс. 35,7.
78 Пс. 106,41; вольно пересказывая этот стих, Ориген добавляет слова: «народ из числа язычников».

породивший его Господь, наш раздатчик хлеба[79], уничиживший Себя и бывший послушным вплоть до смерти, и смерти на кресте, говорит: «Бог умножил Меня в земле унижения Моего» (Быт. 41,52).

«Близилась Пасха иудейская, и многие иудеи из страны еще до Пасхи поднялись в Иерусалим, дабы очистить себя. Они искали Иисуса и, стоя в храме, говорили меж собою: “Как вам кажется, придет ли Он на праздник?”» (Ин. 11,55–56)

28.25 Не до́лжно считать, что Пасха Господа и Пасха иудеев есть одно и то же, ибо Пасха по закону — Пасха Господа, а Пасха беззаконников — иудейская[80]. Вот почему до́лжно примечать, когда говорится о Пасхе (или других днях) Господа, и *когда* — о Пасхе не Господа, но тех, кто уличаются в грехах. Например, в книге Исхода, среди прочего, касающегося первой заповеди о Пасхе, написано: «И ешьте его со рвением, ибо это — Пасха Господа» (Исх. 12,11); а касательно второй заповеди сказано: «Если спросят у вас сыны ваши: “Что это за служба такая?”, скажете им: “Пасхальное жертвоприношение Господу, Который защитил дома сынов Израиля в Египте”» (Исх. 12,26). А в книге Исайи Господь говорит, что новомесячия, субботы, пост, безделие и праздники суть не Его, но грешников. А если праздники, то, очевидно, и Пасха, ибо она есть один из праздников. А написано так: «Новомесячий ваших, суббот и дня великого не терплю! Пост и безделие, новомесячия ваши и праздники ваши ненавидит душа Моя» (Ис. 1,13). И у кого-то из двенадцати написано: «Я ненавидел, отвергал праздники ваши» (Ам. 5,21). Таким образом, и в предлежащем речении говорится не о Пасхе Господа, но о Пасхе иудейской, ибо во время ее злоумышляли против Спасителя нашего. И поэтому, полагаю я, речение «ненавидел, отвергал праздники ваши», пророчески говорит об их Пасхе, ибо убившие Иисуса сотворили на ней святотатство, а не дело достойное праздника Бога.

---

79 Быт. 47,12.

80 См. кн. 10, гл. 13, 14.

Между тем еще до Пасхи многие иудеи из страны поднялись в Иерусалим, дабы очистить себя. Предвосхищая, я, пожалуй, скажу, что эти многие не подумали, *как* им очиститься; именно поэтому, думая принести от себя пасхальное служение Богу, они настолько нуждались в очищении самих себя, как если бы стали еще более нечестивыми сравнительно с тем, какими были до своего очищения. Ведь иудеи, предавшие Иисуса Пилату, говорили: «Нам нельзя никого убивать» (Ин. 18,31), из-за чего тот сказал Спасителю: «Разве я иудей? Твой народ и первосвященники предали Тебя мне» (Ин. 18,35). И утверждавшие, что они пришли, дабы очистить себя, восклицая, говорили Пилату: «"Освободи не Его, но Варавву", а Варавва был разбойником» (Ин. 18,40). И опять же: «Отвечали иудеи: "Есть у нас закон, и по закону Он должен умереть, потому что назвал Себя Сыном Бога"» (Ин. 19,7); и вновь: «Иудеи кричали, говоря Пилату: "Если освободишь Его, ты не друг кесарю; всякий, делающий себя царем, говорит против кесаря"» (Ин. 19,12). И снова: «Воскликнули иудеи: "Возьми, возьми, распни Его"» (Ин. 19,15). Пришедшие прежде Пасхи, дабы очистить себя, говорили во время этой Пасхи: «Нет у нас царя, кроме кесаря» (Ин. 19,15). Именно об этом говорил Спаситель, когда пророчествовал ученикам: «Наступает время, когда всякий, убивающий вас, думает принести служение Богу» (Ин. 16,2); и это, начиная с Него, исполнилось. Ведь требовавшие убить Его думали принести служение Богу и поднялись в Иерусалим еще до Пасхи, дабы очистить себя. Однако истинное очищение состоялось не до Пасхи, но во время Пасхи, когда Иисус, как Агнец Бога, умер ради очищаемых и принял на Себя грех мира[81].

Эти иудеи искали Иисуса не для того, чтобы быть облагодетельствованными, но чтобы убить Его, и, пожалуй, им Он сказал: «Ныне же ищете убить Меня, человека, который сказал вам истину, услышанную от Бога» (Ин. 8,40). Стоя в этом храме, они говорили друг другу об Иисусе: «Как вам кажется, придет ли Он на праздник?»; однако не там, где они стояли, праздновал Иисус, но в великой зале, выметенной и прибранной, где еще до страдания Своего Иисус возжелал есть пасху вместе с учениками[82].

---

[81] Ин. 1,29.

[82] Мк. 14,15; Мф. 12,44; Лк. 22,15.

Быть может, ты скажешь, что и ныне стоят в храме ищущие Иисуса, как бы влекомые Святым Писанием, но из-за незнания Пришедшего желающие злословить Его и признавать Христом кого-то другого. Однако подумай: нельзя ли сказать, что и другие иудеи поднялись в Иерусалим и пришли в город Бога откуда-то извне; и пришли они, дабы, очистив себя, суметь однажды — когда будет заклан Христос, Пасха[83] — праздновать не «закваской древней», не «закваской порока и злобы, но опресноками чистоты и истины» (1Кор. 5,8). И вот они то, стоя в храме Писания, спрашивают друг друга о том, придет ли Иисус на праздник.

«А первосвященники и фарисеи дали приказание, чтобы если кто узнает, где Он, то донес бы, дабы взять Его» (Ин. 11,57)

28.26 Заметь, что здесь неким образом сообщается, что Он удалился, — дабы и мы в нужное время умели сделать это. И обрати внимание, что ни первосвященники, ни фарисеи не ведали, где Он, и не ведая, дали приказание (ἐντολάς), чтобы если кто узнает, где Он, донес бы им, и они бы схватили Его. Да и в любом случае, ты скажешь, что злоумышлявшие против Иисуса, не знали, где Он. Потому они и дают заповеди (ἐντολάς), отличные от божеских, «уча учениям и заповедям человеческим» (Мф. 15,9). Заповеди, которые дают первосвященники и фарисеи, телесные иудеи, направлены против Иисуса, ибо они хотят, чтобы кто-нибудь донес им об Иисусе, и они, наложив на Него руки, выдали бы Его. И ты скажешь, что всякий, злоусердствующий о христианстве, чтобы уничтожить его и обвинить, есть отнюдь не благой первосвященник, а фарисей, дающий заповеди иных учений, коими он полагает наставить себя в отношении Иисуса, дабы, когда ему донесут о Нем, он схватил бы Его и, дерзнув, убил. Но поскольку двадцать восьмой том толкований на Евангелие от Иоанна приобрел достаточное очертание, остановим здесь слово и в двадцать девятом, даст Бог, начнем со следующего.

---

[83] 1Кор. 5,7.

Книга 32

32.1 Через Иисуса Христа, ведомые Богом к благу, двинемся по великому евангельскому пути, живущему нами[1] — когда мы его познаем и проходим, — дабы достичь его конца. Попытаемся же приступить к тридцать второму, так сказать, разделу того, что будет изложено, и да пребудет с нами столп светлого облака Иисуса, предшествующий, когда необходимо, и останавливающийся[2], когда до́лжно, покуда мы, святой брат и человек божий Амвросий[3], диктуя относящееся к Евангелию, не пройдем этот путь полностью, не унывая из-за громадности его и не отчаиваясь из-за собственной немощи, но силясь ступать по следу столпа истины[4]. А угодно или нет, чтобы ум наш посредством надиктованного свершил путь изложения всего Евангелия от Иоанна — знает, пожалуй, Сам Бог. Только, и живя в теле, и оставляя его при переселении к Господу[5], не ступить бы нам вне Евангелия, дабы и в Божьем саду неги вкушать дела и слова, несущие блаженства.

---

1 Ин. 14,6: «Я есть путь, истина и жизнь».

2 Исх. 14,9.

3 1Тим. 6,11.

4 1Тим. 3,15.

5 2Кор. 5,6.8.

«И во время вечери, когда дьявол уже вложил в сердце Иуде Симонову Искариоту предать Его, Иисус, зная, что Отец все отдал в руки Его и что Он от Бога исшел и к Богу идет, встал с вечери и, сняв одежду, препоясал Себя полотенцем; затем, налив воду в умывальник, начал мыть ноги учеников и отирать полотенцем, которым был препоясан» (Ин. 13,2–5)

32.2 В «Беседах на Евангелие от Луки»[6] мы сопоставили между собою притчи и выяснили, *что*, согласно Божественному Писанию, означает «завтрак», и *что*, согласно ему же, «вечеря»[7]. Поэтому пусть теперь будет сказано, что завтрак есть пища первая, подобающая начинающим еще до окончания духовного дня этой жизни, вечеря же — пища последняя и тем, кто во многом преуспел, сообразно этому успеху предлагаемая. А кто-нибудь скажет, наверное, по-другому, что завтрак — это образ мыслей (τὸν νοῦν) Ветхого Завета, а вечеря — сокрытые в Новом Завете таинства. Итак, это сказано в качестве введения для исследующего, *почему* во время вечери Иисус встал и, наполнив водой умывальник, начал мыть ноги ученикам.

Я полагаю, что вечерящие с Иисусом и в час окончания жизни этой принимающие с Ним пищу нуждаются в некоем очищении, не в том, конечно, что относится к верхним частям, так сказать, тела души, но, как скажет кто-нибудь, нуждаются в отмытии нижнего, крайнего и необходимо соприкасающегося с землей. В первую очередь, это очищение может произойти не от кого другого, как от Иисуса, а уже потом — от учеников Его, которым Он сказал: «И вы должны мыть ноги друг другу, ибо Я дал вам пример, чтобы как Я сделал вам, так и вы делали» (Ин. 13,14).

Мне кажется, евангелист, воздвигая здесь наш ум к духовному смыслу данного места, не соблюл телесного порядка в деле омовения, когда еще до вечери и до возлежания за обедом омывают ноги те, кто нуждаются в таком омовении, но, умолчав об этом, он уже возлежавшего за обедом Иисуса поднял с вечери, дабы Учитель и Господь начал мыть ноги обедавших учеников. Ведь еще до вечери они были омыты и полностью чисты сообразно словам: «Омойтесь, будьте чисты, удалите нечистоты

---

6 Сохранились лишь небольшие фрагменты греческого текста *Бесед* и латинский перевод Иеронима.

7 Лк. 14,12.16 (вечеря) и Лк. 11,38; 14,12 (завтрак).

душ ваших пред глазами вашими» и т. д. (Ис. 1,16), однако после того омовения опять нуждались в воде — уже только для ног, то есть для нижних частей тела. Ибо невозможно, считаю я, чтобы вообще никакая часть души, даже последнее в ней и нижнее, не была загрязнена, пусть даже покажется, что среди совершенных людей такое встречается. Ведь многие и после омовения наполняются пылью грехов вплоть до головы или чуть ниже ее, но тем, кто истинно учился у Иисуса, так что сподобились вечерять с Ним, нужно лишь омовение ног Словом. Видящий же различие грехов и постигающий то, что согласно точности и силе Слова является грехом, а согласно большинству таковым не признается, — тот узрит, от чего именно Иисус должен омыть их ноги. И если такова скверна ног, то что делать нам, никогда не вечерявшим с Иисусом и имеющим оскверненными не только ноги?

Петру, тогда не ведавшему, но затем познавшему[8] таинство омовения ног, очищаемых Иисусом, Он говорит: «Если не умою тебя, не имеешь части со Мною» (Ин. 13,8). И ты спросишь, *что* именно Он здесь открывает: что если не умоет его, то тот вообще не имеет благой доли, или что он не имеет части с Ним, Учителем и Господом, но имеет ее с теми, кто ниже Его, среди которых находятся те, кто после очищения не вечеряли с Ним и не получили от Него омовения ног, или же вечеряли, но не получили омовения? Я же, вследствие слов: «Вот, стою Я у дверей и стучу, и если кто откроет Мне дверь, то войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мной» (Откр. 3,20), обращаю внимание на то, что Иисус, пожалуй, ни с кем не завтракает (ибо нет здесь нужды в начатках и первичном знании), и с Ним никто не завтракает, но если кто ест с Ним, то только вечерит; ведь говорит Он: «Здесь больше Соломона» (Мф. 12,42), о котором сказано: «И был тогда завтрак у Соломона», описанный в третьей книге Царств[9].

Из слов: «Если не умою тебя, не имеешь части со Мною» — следует, отважусь сказать, что Он не омыл ноги Иуды, ибо дьявол уже вложил в сердце тому предать Учителя и Господа, посколь-

---

[8] Ин. 13,7.

[9] Ориген цитирует *Септуагинту*: 3Цар. 2,46е.

ку нашел его не облаченным во всеоружие Бога и не имеющим щит веры, которым можно погасить все раскаленные стрелы лукавого[10]. Ибо слова «дьявол уже вложил» я понимаю так, как если бы речение из седьмого псалма учило о том же — что лучник готовит раскаленные стрелы для тех, кто не хранит всячески собственное сердце[11]. Речение из псалма таково: «Если не обратитесь, сверкнет меч его; он натянул лук свой, изготовил его, в него он вложил оружие смерти, стрелы свои сделал палящими. Вот, соделал он неправду, зачал злобу и породил беззаконие» (Пс. 7,13–15). Ведь всякий согласится, что слова «вот, соделал он неправду, зачал злобу и породил беззаконие» можно отнести к дьяволу, но тогда нелепо полагать, что слова «если не обратитесь, сверкнет меч его; он натянул лук свой, изготовил его, в него он вложил оружие смерти» сказаны вне связи с теми[12], ибо оружие смерти вложил в свой натянутый лук не кто иной, как тот, чьей завистью смерть вошла в мир[13].

Одну из этих стрел, соделанных палящими, дьявол вложил в сердце Иуды Симонова Искариота, уже раненного ко времени вечери, дабы та не могла быть ему приятна, ибо пища и вино этой вечери не могли быть в сердце, пораженном дьяволом стрелой предательства такого, судя по всему, хозяина; ведь здесь не ясно, *кто* устроил вечерю, как это было в предыдущем месте: «И там устроили Ему вечерю, и Марфа прислуживала, а Лазарь был одним из возлежавших с Ним» (Ин. 12,2).

Об Иуде написано: «Дьявол уже вложил в сердце Иуде Симонову Искариоту предать Его», и сообразно этому ты, пожалуй, скажешь о каждом из числа раненных дьяволом в сердце: этому дьявол уже вложил в сердце, дабы он блудил, этому — дабы грабил, этому — дабы, помешанный на славе, он принимал идолопоклонство людей, кажущихся почтенными, и то же са-

---

10 Еф. 6,13–16.

11 Притч. 4,23.

12 Еще один пример часто практикуемой Оригеном при толковании Псалмов герменевтической процедуры, состоящей в определении *лица*, о котором идет речь или которое ведет речь. В данном случае Ориген как бы полемизирует с теми, кто относит первую часть высказывания не к дьяволу, а к Богу (как в Синодальном переводе).

13 Прем. 2,24.

мое по поводу остальных грехов, которые дьявол вкладывает в сердца, незащищенные щитом веры, щитом, которым можно погасить не одну и не две, но все раскаленные стрелы лукавого.

32.3 Итак, поскольку близилось домостроительство страдания Его, по которому пронзенный дьяволом Иуда Симонов Искариот должен был предать Его, во время обеда «Иисус, зная, что Отец все отдал в руки Его и что Он от Бога исшел и к Богу идет, встал с вечери». Следовательно, то, что прежде не было в руках Иисуса, дано Отцом в руки Его, и не так, что одно дано, а другое нет, но все дано. И Давид, духом видя это, говорит: «Сказал Господь Господу моему: "Сядь одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих"» (Пс. 109,1). Ведь враги Иисуса были некоей частью всего, и Иисус, поскольку предвидел, знал, что и они отданы Ему Отцом.

Дабы мы более явно увидели, что представляют собою слова «Отец все отдал в руки Его», обратим внимание на речение: «Ибо как в Адаме все умирают, так в Помазаннике все будут оживотворены» (1Кор. 15,22). Но хотя все отдал в руки Его Отец и все будут оживотворены в Помазаннике, не упраздняются справедливость Божья и домостроительство по заслугам каждого. Вот это и раскрывается в речении, следующем за словами «так в Помазаннике все будут оживотворены», а именно: «но каждый в своем порядке» (1Кор. 15,23). С другой стороны, ты узнаешь о различии чинов, которые будут оживотворены во Христе (когда исполнятся слова «Отец все отдал в руки Его»), рассмотрев речение: «Вначале Христос, потом Христовы, в Пришествие Его, а затем конец» (1Кор. 15,23). Этот конец наступит вместе с Помазанником, в Пришествие Его, когда Он «передаст Царство Богу и Отцу», низвергнув прежде «всякое начальство, всякую власть и силу» (1Кор. 15,24). Перечисленное, полагаю я, есть то, против чего брань[14]; дабы уже не было начальства, власти и силы, против которых брань, а потому и самой брани, когда низвергнуты всякое начальство, власть и сила. А что низвергнутые «всякое начальство, всякая власть и сила» и есть то, против чего брань, к этому меня движут присовокупленные здесь Павлом слова: «Ибо надлежит Ему царствовать, доколе

---

[14] Еф. 6,12.

низложит всех врагов под ноги Свои» (1Кор. 15,25). И далее: «Последний же враг истребится — смерть» (1Кор. 15,26).

Несомненно, что словам «Отец все отдал в руки Его» соответствуют те, что произнес апостол, выражаясь более точно: «Когда же говорит, что все подчинено, то ясно, что кроме Того, Кто подчинил Ему все» (1Кор. 15,27)[15]. Но если все подчинено и если ясно, что «подчинено все, кроме Того, Кто подчинил Ему все», то и тот, о ком написано: «Гордо выгибал шею пред лицом Господа вседержителя» (Иов 15,25), будет среди подчиненных Ему; побежденный, поскольку слабее Слова, он будет подчинен образу Бога[16] и будет подножием ног Христа. Таким образом, видя домостроительство, уже ведущее к благому концу, ведь «дьявол уже вложил в сердце Иуде Симонову Искариоту предать Его», Иисус знал, что «Отец все отдал Ему», отдал в руки, вмещающие все, дабы все было в подчинении у Него; или же все отдал Ему в руки Отец, то есть для дел Его и подвигов, ибо Он говорит: «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5,17).

Ради ушедшего от Бога Он ушел от Бога; изначально не желая уходить от Бога, стал вне Бога, дабы ушедшее шло в руки Иисуса путем и порядком и, следуя Ему, было направлено идти к Богу, чтобы через это следование быть у Бога[17]. Поэтому некогда было сказано Петру: «Куда Я иду, ты не можешь теперь за Мною следовать, но последуешь позже» (Ин. 13,36), ибо еще было у Петра нечто такое, что не позволяло ему следовать за Словом уже тогда; и в силу некоей справедливой аналогии ты должен полагать, что подобное будет сказано всему, что Отец дал в руки Сыну, ибо каждому будет сказано: «Но последуешь за Мною позже». Однако если они последуют не вместе, то не к одному и тому же времени относится то «позже», что в словах «но последуешь позже» соответствует каждому из долженствующих следовать за Ним. Именно это помысли со мною и обо всем низвергаемом, будь то всякое начальство, всякая власть или всякая сила, и вообще: «Доколе низложит всех врагов Своих под ноги Свои; последний же враг истребится — смерть».

---

15 Пс. 8,7.

16 Кол. 1,15.

17 Таким образом, Ориген видит в этой евангельской строке подтверждение учения об *апокатастасисе*.

Итак, «Иисус, зная, что Отец все отдал в руки Его и что Он от Бога исшел и к Богу идет», то есть зная причины, которыми мы движимы[18] (как мы объяснили это, предложив обнаруженное нами в речениях «от Бога исшел» и «к Богу идет»), «встал с вечери», каковые слова давай далее и рассмотрим вместе с последующими. И взгляни, можешь ли ты в данном случае утверждать, что беззаботно радовал Он Себя обедом с учениками, но в силу обстоятельств и по необходимости встал с вечери ради учеников и на некоторое время прервал вечерю, покуда не очистит ноги учеников, не могущих иметь части с Ним, если Он не омоет их.

32.4 А теперь рассмотрим то, что сказано после слов «встал с вечери». Итак, «сняв одежду, Он препоясал Себя полотенцем». И здесь мы, пожалуй, спросим тех, кто не желают подняться над буквальным смыслом и духовно помыслить предлагаемую в этих словах пищу для души: что мешало Ему одетому мыть ноги учеников? Однако этого не будет, если мы достойно Иисуса взглянем на одеяние Его, которым облачен обедающий и радующийся вместе с учениками, и поймем, что за наряд облачает Слово, ставшее плотью[19]. Этот наряд, состоящий из некоей ткани, в которой речи примыкают к речам и выражения к выражениям, откладывается в сторону, и, обнаженный, Он принимает вид слуги, что явствует из слов «препоясал Себя полотенцем», чтобы не быть совсем обнаженным и после омовения вытереть ноги ученикам более подходящей тканью.

Взгляни, однако, насколько уничижает Себя ставшее плотью великое и достославное Слово, чтобы омыть ноги учеников, ибо сказано: «налил воду в умывальник». Потому что Авраам, когда «возвел очи свои и увидел, и вот, мужи стояли над ним; и увидев, он выбежал навстречу им от дверей скинии, и поклонился, и сказал: “Владыка, если я обрел милость пред тобою, не пройди мимо слуги твоего”» (Быт. 18,2–3), не сам берет воду, и не говорится, что он омыл ноги их как чужеземцев, пришедших к нему, но сказал: «Пусть возьмут воду и омоют ноги ваши» (Быт. 18,4). Однако и Иосиф не носил воду омыть ноги одиннадцати братьев, но человек из дома Иосифа «вывел к ним Симеона и при-

---

[18] Место испорчено, чтение предположительное.

[19] Ин. 1, 14.

нес воду омыть ноги их» (Быт. 43,24). Сказавший же: «Я пришел не как возлежащий, но как служащий» (Лк. 22,27) — и по праву говорящий: «Учитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем» (Мф. 11,29), Сам наливает воду в умывальник, ибо знал, что кроме Него никто не может омыть ноги учеников так, чтобы после этого омовения они имели часть с Ним. А вода, на мой взгляд, и была этим вот Словом, омывающим ноги учеников, подошедших к предложенному им Иисусом умывальнику.

Далее я хочу выяснить, почему не написано: «омыл ноги учеников», но сказано: «начал мыть ноги учеников». Действительно ли таково обычное словоупотребление Писания, относительно которого кажется, что без достаточного основания — как то имеет место в словоупотреблении большинства — добавлено слово «начал»? Или Иисус тогда «начал мыть ноги учеников», но не завершил тогда же омовение их ног? Ибо Он позднее омыл и закончил омовение, поскольку они испачкались, согласно речению: «Все вы соблазнитесь обо Мне в эту ночь» (Мф. 26,31), а также согласно сказанному Петру: «Не пропоет петух, как ты отречешься от Меня трижды» (Ин. 13,38). И поскольку случились эти прегрешения, то вновь нуждались в омовении испачканные ноги учеников, которые Он начал мыть, когда встал с вечери, а закончил омовение, когда очистил их так, что они уже не могли быть испачканы. И таким же образом Он начал отирать ноги учеников, а завершил это дело тогда же, когда и омовение.

«Подходит к Симону Петру, и тот говорит Ему: “Господи, Тебе ли мыть ноги мои?” Ответил Иисус и сказал ему: “Что Я делаю, ты пока не ведаешь, но узнаешь после”. Говорит Ему Петр: “Не омоешь ног моих вовек”. Ответил ему Иисус: “Если не омою тебя, не имеешь части со Мною”. Говорит Ему Симон Петр: “Не только ноги мои, но и руки, и голову”. Говорит ему Иисус: “Омытому нет нужды мыться, разве только ноги, ибо весь он чист; и вы чисты, но не все”. Ибо знал предающего Его, потому и сказал: “Не все вы чисты”» (Ин. 13,6–11)

32.5 Вовремя воспользуемся этими словами Петра ради примера — случись в нем нужда, — что из-за незнания может и некто сильный с самыми благими намерениями сказать нечто, никак ему не подобающее. Ибо если ради того, чтобы иметь часть с Иису-

сом, подобало омыть у Него ноги, а Петр не знал, что это подобало, и вначале, как бы сомневаясь и стыдясь, сказал: «Господи, Тебе ли мыть ноги мои?», а потом: «Не омоешь ног моих вовек», так что сказанное препятствовало делу, ведущему его к обладанию части со Спасителем, то ясно, что хотя говорил он это Учителю и от здравой наклонности, и от почтительности, но говорил, вредя себе. Такого рода ошибками исполнена жизнь тех, кто в вере предпочитают лучшее, но из-за незнания говорят или даже поступают так, что это приводит к противоположному. Таковы, в самом деле, те, кто обо всем служащем людской гибели и злоупотреблению говорят: «Не касайся, не вкушай, не трогай» (Кол. 2,21), следуя некоему наставлению, весьма более низкому сравнительно с божественным «как человек ты умрешь» (Пс. 81,1). И что нужно говорить о тех, кто, волнуемые ересями и движимые всяческим ветром к обману людей[20], о гибельном рассказывают как о спасительном, а ложь в отношении Его прославляют как содействующую почитанию Иисуса?

Однако Писание часто показывает Петра таким — пылким в исповедании того, что кажется ему лучшим; именно таковы слова, сказанные без должного рассмотрения и отрицающие пророчество Иисуса об учениках, гласившее: «Все вы соблазнитесь обо Мне в эту ночь», причину чего Он представил в речении: «Ибо написано: "Поражу пастыря и рассеются овцы стада"» (Мф. 26,31; Зах. 13,7). Ведь не рассмотрев это и отрицая показание Иисуса, сказал он: «Если и все соблазнятся о Тебе, я не соблазнюсь» (Мф. 26,33). И вот эта поспешность, тогда еще присутствовавшая в душе его, стала, я полагаю, причиной того, что он согрешил куда больше остальных соблазнившихся, когда трижды отрекся от Иисуса, прежде чем пропел петух. Но поскольку он задумался над такой своей первоначальной поспешностью, то был облагодетельствован и величайшим, так что стал наикрепчайшим и долготерпеливейшим. Это обнаруживается, когда Павел сказал ему: «Прежде всего: если ты, иудей, живешь по-язычески и не как иудей, то почему язычников принуждаешь жить по-иудейски?» (Гал. 2,14), и так далее, он же вослед промолчал и смиреннейше не представил разумного объяснения, о чем кто-нибудь точнее

[20] Еф. 4,14.

рассудит из Послания к Галатам. И в Деяниях апостолов обычай (τὸ καθεστηκός) его, преображенного в сам образ[21], откроется каждому задумавшемуся и поразмыслившему.

32.6 Таким образом, когда Иисус встал с вечери и, сняв одежду, препоясался взятым полотенцем, а затем, налив воду в умывальник, начал мыть ноги учеников и отирать полотенцем, которым был препоясан, все предоставили ноги, предвосхитив действия Иисуса и поняв, что столь великий не будет как-то нелепо и, как сказали бы многие, желая обременить учеников, мыть их ноги, но свершает необходимое, о чем они позднее надеялись узнать, видя, что Он делает это в качестве некоего символа. Один только Петр, увидев здесь обыденное и не противопоставив этому никакого иного довода, как бы почитая Иисуса, не дал Ему ног для омовения, но вначале пытался пристыдить Его словами: «Господи, Тебе ли мыть ноги мои?», а потом — в ответ на фразу, которая должна была убедить его: «Что Я делаю, ты пока не ведаешь, но узнаешь после», — сказал: «Не омоешь ног моих вовек». Не как остальные ученики, вверившие себя Иисусу и ни в чем Ему не возражавшие, говорит он эти слова, которыми — пусть даже думая, что поступает здраво, — обвинил не только Иисуса, как неразумно начавшего мыть ноги учеников, но и товарищей. Ведь если сам он полагал, что, желая воспрепятствовать, совершил надлежащее (τὸ καθῆκον[22]), а они этого не видели, то обвинил их как вопреки надлежащему предоставивших ноги Иисусу; и если бы он думал, что не до́лжно возражать разумному, а осуществляемое Иисусом омовение ног учеников считал бы разумным, то не противился бы происходящему. Отсюда явствует, что, не рассудив, счел он неразумным желание Иисуса омыть ноги учеников.

Ну а если Писание нужно исследовать вплоть до так называемого «мельчайшего», то возможно кто-нибудь спросит: почему, в то время как Петр избран первым из числа двенадцати, как, пожалуй,

---

[21] 2Кор. 3,18.

[22] У стоиков это технический термин для обозначения не столько *морального долженствования*, сколько *соответствия природе*. Надлежащее, таким образом, есть поступки, сообразные природе живого существа (поэтому «надлежащее» есть и у животных, и у растений), например, следить за здоровьем — «надлежащее», но эти же поступки *безразличны* с точки зрения блага, понимаемого как добродетель мудреца, т. е. не обязательно ведут к нему.

наиболее почтенный среди них, а Иуда воистину был последним из всех, отброшенный из-за дурного образа мыслей к концу, Иисус, начав мыть ноги учеников и отирать полотенцем, которым был препоясан, начал не с Петра? До́лжно сказать по этому поводу, что как врач, служащий многим немощным сообразно врачебному искусству, начинает лечение с нуждающихся и претерпевающих худшее, так и омывающий нечистые ноги учеников начинает с более загрязненных и под конец подходит к Петру, как менее остальных нуждавшемуся в омовении ног. И быть может, состояние почти полной чистоты его ног способствовало решению возразить.

32.7 Рассмотрение сказанного Иисусом: «Омытому нет нужды мыться, ибо весь он чист; и вы чисты, но не все» — наводит, пожалуй, на мысль, что ноги учеников уже омыты Иисусом, и сверх этого они не нуждаются в омовении, а кроме того, и сам Петр уже чист — прежде, чем Иисус омоет ноги его. И если по этому поводу кто-нибудь спросит, почему Иисус, сказав: «Омытому нет нужды мыться, ибо весь он чист», все же моет ноги учеников, не нуждавшихся в омовении, то до́лжно сказать ему: «Всякому имеющему дастся и прибавится» (Мф. 25,29). Таким образом, поскольку ученики были чисты, Иисус добавляет к чистоте их и омывает им ноги, мо́я при этом ни неомытое, ни не полностью чистое, а лучше говорить о в некоторой мере чистом, ибо если даже кто-нибудь из сынов человеческих станет совершенным, а чистоты от Иисуса — назову это так — иметь не будет, то к чистым не причислится. Я изложу это позже[23], вслед за речью о более раннем, ибо мы храним даже порядок пришедшего на ум, ведь вначале он[24] увидел, что грязные ноги учеников нуждались в Иисусовом омовении, а теперь, что Он омыл их ноги, поскольку они были чисты как бы по-человечески, но не в божественном смысле, так как без Иисуса никто не чист у Бога, пусть даже прежде считалось, что в силу некоего старания он стал чист. А в тех, кто уже и по-человечески чисты, и омыты Иисусовой баней, и омыли у Него ноги, может вселиться и Святой Дух, и некая сила — как одеяние свыше[25].

---

[23] См. гл. 9 настоящей книги.

[24] То есть ум.

[25] Лк. 24,49.

Итак, Петр, не видя суть желания Иисуса, начавшего мыть ноги учеников и отирать полотенцем, которым был препоясан, говорит Ему: «Господи, Тебе ли мыть ноги мои?», произнося это с сомнением и со стыдом; Иисус же, уча, что это было таинством, «ответил и сказал ему: "Что Я делаю, ты пока не ведаешь, но узнаешь после"».

Что же делал Иисус, омывая ноги учеников? Быть может, через омовение их ног и отирание полотенцем, которым был препоясан, Он сделал их прекрасными, поскольку они должны возвестить благое? Ибо когда Иисус омыл ноги учеников, тогда, я полагаю, исполнилось пророчески сказанное об апостолах Его: «Как прекрасны ноги возвещающих благое!» (Рим. 10,15; Ис. 52,7) А если, мóя ноги учеников, Он делает их прекрасными, то что скажем об истинной красоте, врожденной всему омытому Иисусом в святом Духе и огне[26]? Однако ноги благовествующих благое стали прекрасными, дабы омытые, очищенные и отертые руками Иисуса, они могли ступить на святой путь и идти по Нему, сказавшему: «Я — путь» (Ин. 14,6). Ибо только омывший ноги у Иисуса идет по этому живому пути, ведущему к Отцу и не вмещающему ног оскверненных и еще не чистых. Потому и Моисей должен был снять обувь с ног своих, ибо место, которого он достиг и на котором стоял, было святою землею[27]; точно так же и Иисус Навин[28]. А ученикам Иисуса, чтобы идти по живому и одушевленному пути, не достаточно всего лишь не иметь обуви на дорогу, как то заповедал Своим апостолам Иисус[29], но дабы ступать по этому пути, им необходимо было омыться у снявшего одежду Иисуса, чтобы их чистые ноги Он сделал еще чище, или, быть может, чтобы грязь на ногах учеников Он принял на Свое тело — через полотенце, которым был препоясан. Ибо Он несет наши немощи[30].

32.8 В самом деле, заметь, что, намереваясь омыть ноги учеников, Он выбрал не иное время, но то, когда дьявол уже вложил в сердце Иуде Симонову Искариоту предать Его, и когда должно было

---

26 Мф. 3,11.
27 Исх. 3,5.
28 Нав. 5,15.
29 Мф. 10,10.
30 Ис. 53,4; Мф. 8,17.

осуществиться домостроительство ради людей. Ведь до этого не было благовременным омовение ног учеников Иисусом. Ибо кто омыл бы грязь их ног, появись таковая в промежутке до страдания Его? Но и не во время страдания, ведь не было другого Иисуса, омывающего их ноги. Но и не после домостроительства, когда уже наступило время Святого Духа, сошедшего на чистых и омывших ноги учеников, уже готовых и созревших к тому, чтобы в Духе возвещать благое. Поэтому смысл слов «что Я делаю, ты пока не ведаешь, но узнаешь после» таков: омовение ног ваших Мною — символ очищения ступней душ ваших, дабы стали они прекрасными, ибо надлежит вам возвещать благое и чистыми ногами ступать по душам людским; но сейчас ты не понимаешь этого таинства, потому что еще не вмещаешь гносис его, который станет для тебя соразмерным, когда омоешь у Меня ноги, и после этого узна́ешь, будучи в разумении сем просвещен гносисом отнюдь не ничтожного чего-то и малозначительного. И когда Иисус говорит это Петру, ученик дает не какой-то разумный ответ, а разве что создающий впечатление почтительного и уважительного отношения к Иисусу, впечатление еще совершенно обманчивое. И поскольку такой ответ не приличествовал Петру, постольку не позволяет ему стать истинным Тот, Кто, в силу подобающей Ему доброты, препятствует свершению идущего во вред говорящему. Ведь Петр говорит: «Не омоешь ног моих вовек», объявив, что, хоть Иисус и рассудил омыть его ноги, он не будет омыт Им, причем не будет омыт вовек; Иисус же, видя, что Петру полезнее обмануться в этом, нежели оказаться правым, указывает на пользу, обусловленную тем, что сказанное не должно осуществиться. Поэтому Он говорит: «Если не омою тебя, не имеешь части со Мною». Таким образом, поскольку Петру, объявившему: «Не омоешь ног моих вовек» и настаивавшему на истинности этого, предстояло не иметь части с Иисусом, и, напротив, предстояло иметь, если бы он не настаивал на том, к чему пришел поспешно, то *что* нужно было ему делать, кроме как не настаивать? Дабы настаивание это не сделало его не имеющим части с Иисусом, омовением ног его показавшим, что он — лжец. Ибо написано: «Всякий человек — лжец» (Пс. 115,2); вовремя же воспользуемся этим речением в отношении тех, кто поспешно

и необдуманно заявляют, что сделают нечто — именно то, что им, остающимся при дурном выборе, не принесет пользу.

Указав им, что, придерживаясь поспешного заявления, они не будут иметь части с Иисусом, но смогут обрести благую надежду, когда отвергнут сказанное прежде, мы отвлечем их от верности дурным решениям, пусть даже некогда, в силу чрезвычайной необдуманности, они были заверены клятвою. Скажем, что как Петр, говоривший: «Не омоешь ног моих вовек», затрудняется оставаться в согласии со сказанным, дабы все же обрести часть с Иисусом, так и ты, согрешивший таким-то поспешным заявлением и необдуманно возвестивший то-то, сделаешь, пожалуй, лучше, когда от верности дурному решению обратишься к такому-то более разумному делу.

Поразмыслив над словами: «Что Я делаю, ты пока не ведаешь, но узнаешь после» и «Если не омою тебя, не имеешь части со Мною», пусть те, кто из почтительности не желают аллегорически толковать это и подобные ему места, предъявят пример соответствующего евангельского исследования, или, если не желают, пусть покажут, *как* можно считать разумным, что тот, кто, как они сказали бы, из почтения к Иисусу говорит Учителю: «Не омоешь ног моих вовек», услышал, что-де не будет иметь части с Сыном Бога, как если бы в силу великого прегрешения — нежелания омыть ноги у Него. Ведь слова: «Если совершишь такое-то прегрешение, не будешь иметь части со Мною» — были бы уместны в отношении явных прегрешений, но выражение: «Если не омою тебя, не имеешь части со Мною» — нисколько не свидетельствует о благоразумии видящего, что Петр не желал омыть чувственные ноги. И омывая его ноги, Учитель покажется давшим — хоть и нельзя так говорить — грубейший ответ чтущему Его ученику, а это есть нелепейшее.

32.9 Поэтому предоставим ноги наши Иисусу, Который и теперь встает с вечери, снимает одежду и, взяв полотенце, препоясывает Себя, и наливает воду в умывальник, и начинает мыть у нас, учеников, ноги, и отирать полотенцем, которым — ради нас став среди нас — Он, как служащий, препоясывается[31]. Ибо если мы не сделаем это, то не будем иметь части с Ним, и ноги наши

[31] Лк. 22,27.

не будут прекрасными, особенно когда мы, взыскуя даров больших[32], хотим быть причисленными к возвещающим благое.

Помимо того, что он поспешен, Петр, услышав: «Если не омою тебя, не имеешь части со Мною», просимый лишь о том, чтобы предоставить Иисусу ноги, пожелал превзойти меру просьбы и предоставил Иисусу для омовения не только ноги, но уже и руки, которые Иисус не желал омыть еще тогда, когда они ели хлеб, ибо Он презрел сказанное: «Ученики Твои не моют рук, когда едят хлеб» (Мф. 15,2); а вдобавок к рукам еще и голову, относительно которой Иисус не желал, чтобы она оставалась покрытой, и на которой уже были образ и слава Бога[33]. Ведь нам, когда мы приходим к той же зрелости, что и ученики Иисуса, достаточно предоставить Ему, моющему и отирающему, единственно ноги: «Ибо омытому нет нужды мыться, но весь он чист»; а если кто чист не весь, то он не омылся.

Однако кто-нибудь захочет выяснить: если омытому нет нужды мыться, но он чист, а ученики Иисуса, как омытые, были чисты, то почему Иисус налил воду в умывальник и начал мыть ноги учеников? По этому поводу мы, предвосхитив, отчасти уже говорили[34], а ныне добавим следующее. Выражение «имеем нужду» ставится при необходимом, без которого нельзя комулибо прожить, так что по поводу телесного можно, пожалуй, сказать, что человек имеет нужду не во многом, но лишь в том, о чем говорит Павел: «Имея пропитание и покров, удовольствуемся этим» (1Тим. 6,8); содействующее же богатству и роскоши (τρυφήν) появляется от избытка у тех, кто ведет изнеженный образ жизни, — появляется не как полезное или то, без чего нельзя, но именно как излишек. Точно так же поэтому и среди божественного мы нуждаемся в том, что вводит в жизнь и позволяет пребывать в сказавшем: «Я — жизнь» (Ин. 11,25); а то, что сверх этого и о чем говорится: «Утешься (κατατρύφησον) Господом, и Он исполнит желания сердца твоего» (Пс. 36,4), в общем, все то, что представляется в связи с садом неги[35], богатством и славой, и что находится в левой руке Мудрости,

32 1Кор. 12,31.
33 1Кор. 11,7.
34 См. гл. 7 настоящей книги.
35 κατὰ τὸν παράδεισον τῆς τρυφῆς — т. е. в связи с раем.

согласно сказавшему: «Ибо длина жизни и долголетие — в ее правой руке, а в левой — богатство и слава» (Притч. 3,16), — все подобное будет, пожалуй, причислено к тому, что сверх нужды. Быть может, нечто такое представляет собою идущее вслед за омовением мытье ног столь великим Учителем и Спасителем, ибо дар Бога больше, чем просто необходимое, как, например, при святом Воскресении мертвых быть в славе солнца, или луны, или звезд[36]. Таким образом, омытому и чистому нет нужды мыться, омывается же он — как мы это уже объяснили[37] — поскольку «всякому имеющему дастся» и, как сказал Иоанн, «чистый да будет еще чище, а святой — святее» (Откр. 22,11).

Слова «вы чисты» относятся к одиннадцати, и к ним добавлено «не все» — из-за Искариота, ибо Он знал предающего Его, уже ставшего нечистым: во-первых, потому что не заботился о нищих, но был вор и, имея кошель, носил бросаемое туда[38], во-вторых, поскольку «во время вечери, когда дьявол уже вложил в сердце Иуде Симонову Искариоту предать Его», не отвергнул вложенное. Вот почему одиннадцать чистых и умытых стали еще чище, омыв ноги у Иисуса, а уже нечистый Иуда — поскольку сказано: «Грязный пусть будет еще грязнее» (Откр. 22,11) — стал еще более грязным и нечистым, когда после кусочка хлеба вошел в него сатана[39].

«И когда омыл ноги их, и надел одежду Свою, и опять возлег, сказал им: “Знаете ли, что Я сделал вам? Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я таков. Поэтому если Я, Господь и Учитель, омыл ваши ноги, то и вы должны омывать ноги друг другу. Ибо Я дал вам пример, чтобы и вы поступали так, как Я сделал вам”» (Ин. 13,12–15)

32.10 Вероятно, осознав величие силы Иисуса и поняв, *что* Он сделал, когда омыл их ноги, дабы омовением тел, касающихся земли, очистить крайнее и внешнее учеников (символом чего были эти тела), изумившись делу омовения, они не дерзнули бы и сами

[36] 1Кор. 15,41.42; очевидно, Ориген говорит об апокатастасисе.
[37] В гл. 7 этой книги.
[38] Ин. 12,6.
[39] Ин. 13,27.

совершить подобное, считая себя слишком незначительными для омовения ног внутреннего и сокрытого человека[40] (из числа славословящих те же учения Бога), если бы Иисус посредством разъяснения не побудил их к этому, приняв образ вечеряющего, поскольку намеревался наставить их в сказанном во время вечери. Ибо смущая их и подводя к гносису свершающегося, сказал Он: «Знаете ли, что Я сделал вам?», в каковых словах дóлжно видеть или искусное вопрошание, долженствующее явить величие произошедшего, либо веление воздвигнуть ум к рассмотрению этого дела, дабы овладеть его гносисом. Однако уже и смущая, и наставляя, сказал Он: «Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я таков. Поэтому если Я, Господь и Учитель, омыл ваши ноги, то и вы должны омывать ноги друг другу».

Таким образом, Иисус омыл ноги учеников как Учитель их, и ноги слуг — как Господь их. Ведь пыль земных и мирских дел, достигая ничего иного, как самого крайнего и нижайшего у учеников, очищается учением, однако грязь ног отбрасывается и господством правящего, власть имеющего над теми, кто еще приемлют всякую скверну, поскольку все еще движимы духом рабства[41]. И едва ли кто-нибудь здравомыслящий скажет, что Иисус омыл ноги учеников и слуг как врата или пастырь, или врач[42].

Я полагаю, что ноги учеников получают необходимое омовение от Учителя, поскольку они еще не обрели достаточное (τὸ ἀρκετόν), ибо еще нуждаются в том, о чем сказано: «Достаточно ученику быть как учитель его» (Мф. 10,25). По отношению к ученику цель учителя как такового заключается в том, чтобы сделать ученика как себя самого, дабы он уже не нуждался в учителе как таковом, пусть даже нуждается в нем как-то иначе. Ибо как цель врача, пользующего немощных (раз здоровые не нуждаются во враче[43]), — освободить немощных от их немощи, дабы они уже не обращались к нему, так и цель учите-

[40] Рим. 7,22; 2,29.

[41] Рим. 8,15.

[42] Эпитеты, прилагаемые к Иисусу в Новом Завете.

[43] Мф. 9,12.

ля — предоставить ученику то достаточное, о котором сказано: «Достаточно ученику быть как учитель его».

Что же касается Спасителя, то есть Господа, то здесь сразу же можно видеть, насколько Он величественнее остальных господ, не желающих, чтобы слуга стал как господин его[44]. Но именно таков Сын Отчей благости и любви Его: будучи Господом, Он помогает слугам стать как Господь их, когда они уже не будут вновь в страх иметь дух рабства, но обретут дух сыновства, в котором воскликнут: «Авва, Отче» (Рим. 8,15). Таким образом, прежде чем стать как Учитель и как Господь, они нуждаются в омовении ног, как лишенные учеников и как все еще движимые в страхе духом рабства; когда же кто-нибудь из них станет — согласно речению: «Достаточно ученику быть как учитель его, а слуге — как господин его», — как Учитель и Господин его, тогда сможет подражать омывшему ноги учеников и сам омоет ноги учеников как учитель, которого Бог поставил в церкви вместе с апостолами, получившими в ней первое место, и пророками, занявшими второе[45].

32.11 Если слова «будешь служить брату твоему» (Быт. 27,40) можно отнести к более слабым, а речение «будь господином над братом твоим» (Быт. 27,29) — к лучшим, подобным Иакову, то ясно, что слуга, ставший господином, омоет ноги служащих учению его, ибо я не считаю, что выражение: «Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я таков», не имеет никакого более глубокого и иного, сравнительно с общепринятым, смысла. Ведь не всем, говорящим: «Господи, Господи»[46], Иисус скажет в ответ: «Вы называете Меня Господом, и правильно говорите». Поэтому не по праву говорят: «Господи» — те, кто скажут в тот день: «Господи, Господи, не с именем ли Твоим мы ели, и не с именем ли Твоим мы пили, и не именем ли Твоим изгоняли бесов и творили чудеса?» (Мф. 7,22; Лк. 13,26). Потому что скажет им Иисус: «Отойдите от Меня, никогда Я не знал вас, делателей неправды» (Мф. 7,23; Лк. 13,27).

Однако Он не сказал бы: «Отойдите от Меня» — тем, кто по праву говорят: «Господи, Господи». Но и слова: «Не всякий, гово-

---

[44] Мф. 10,25.

[45] 1Кор. 12,28.

[46] Мф. 7,21; Лк. 13,25.

рящий Мне: “Господи, Господи”, войдет в царство небесное» (Мф. 7,21) — показывают, что, пожалуй, не всякий говорящий: «Господи, Господи», будет засвидетельствован Им так, как ныне апостолы, которым Он сказал: «правильно говорите, ибо Я таков». Ибо воистину уже не зло было их господином, но Слово, тот же Господь, то есть одушевленная и живая добродетель. Поскольку, однако, «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1Кор. 12,3), то и мы усматриваем в этом, что означает сказать: «Господь Иисус», а именно, что говорящий в Духе Святом: «Господь Иисус», говорит так по праву. Но всегда ли говорящий по праву говорит в Духе Святом, ты разыщешь посредством нынешнего «и правильно говорите», связав его с речением: «Ибо не было еще Духа, потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин. 7,39).

Таким образом, дело подлинно служащего Слову — говорить по праву: «Господь Иисус», и, аналогично этому, дело ученика — говорить по праву Спасителю: «Учитель», в ответ на что Он, пожалуй, скажет: «Я таков»; однако Слово не ответит так служащему греху и учащемуся лжи.

32.12 Впрочем, можно и будучи святым нуждаться в омовении ног, ведь вдова, избираемая к церковному почитанию, наряду с другими добрыми делами испытывается и в том, «омывала ли она ноги святых» (1Тим. 5,10); ибо смешно, я полагаю, настаивать на букве этого речения и, так сказать, святую вдову, обладающую всеми необходимыми чертами за исключением этой единственной, не удостоить церковного почитания, в то время как она, имея достаток и необходимое, посредством служанок и домашних часто оказывала радушие гостям и вообще тем, кто нуждался в каком-то человеколюбивом деле с ее стороны. И не удивляйся, если ты должен возводить речение «омывала ли она ноги святых», так как и старицам, наряду со старцами, повелевается быть учителями добра[47].

Взгляни, однако, не трудно ли то, чему Помазанник учит вообще всякого желающего исполнить заповедь, гласящую: «И вы должны омывать ноги друг другу», ибо он должен добровольно вершить дело омовения телесных и чувственных ног брать-

[47] Тит. 2,3.

ев, так что верующие, в каком бы жизненном положении они ни находились, делают это, будь то епископы и старцы, относимые к церковным верхам, или удостоенные иных мирских почестей. Согласно этому, и хозяин должен прийти к омовению ног верного слуги, и родители — к омовению ног сына, каковой обычай или не имеет места, или чрезвычайно редок и у совсем простых и необразованных людей.

В связи с этим до́лжно вспомнить сказанное по поводу слов: «Если не омою тебя, не имеешь части со Мною», а также то, что относится к словам: «Знаете ли, что Я сделал вам?». Ибо получается, что Иисус дал нам пример омовения ног, подобно тому как в «Песне Песней» невеста говорит образно: «Омыла я ноги мои; как же замараю их?» (Песн. 5,3). Поэтому рассмотрим речение: «Чтобы как Я сделал вам, так и вы делали», связав его со словами: «Если не омою тебя, не имеешь части со Мною». Если же кто скажет по этому поводу, что допущение аллегорического смысла ничуть не делает слабее смысл буквальный, который, наряду с образным, должен быть услышан в выражении, гласящем: «Если Я, Учитель и Господь, омыл ваши ноги, то и вы должны омывать ноги друг другу. Ибо я дал вам пример, чтобы и вы поступали так, как Я сделал вам», то до́лжно сказать ему: раз слова «если не омою тебя, не имеешь части со Мною», обращенные к Петру, сказавшему «не омоешь ног моих вовек», и в самом деле имеют буквальный смысл, то и мы по букве будем говорить с теми, кто не предоставил нам с готовностью своих ног, дабы мы омыли их, и отважимся сказать им это: «Если не омою тебя, не имеешь части со мною». Если же и тогда не смутит его сказанное мною, подумай, *что* должен ты сказать по поводу трудности, касающейся того, нужно ли всячески хранить букву речения. А что кому-то однажды до́лжно будет омыть ноги некоего ученика Иисуса, а последнему — предоставить их ему для омовения, так что любовью и радушием одно делается, а другое претерпевается, — с этим я и сам соглашусь. Если же о каждом, не сознающем за собою, что он сделал подобное и омыл таким образом ноги святых, мы скажем, что он не исполнил некую должную заповедь, а именно: «Вы должны омывать ноги друг другу», то время говорить, что почти все являются должниками этой заповеди.

«Истинно, истинно говорю вам: слуга не больше господина своего, и посланный не больше пославшего его. Если знаете это, блаженны вы, когда исполняете. Не о всех вас говорю; Я знаю, кого избрал. Но да сбудется Писание: “Ядущий [...][48] хлеб поднял на Меня пяту свою”»[49]
(Ин. 13,16–18)

32.13 Считаю, что и эти слова имеют касательство к тому, что нужно образно понимать (τροπολογεῖν) относящееся к омовению ног. Ведь поскольку до того не говорилось ни о каком ином должном деле, кроме как об омовении ног, то речение: «Если знаете это, блаженны вы, когда исполняете» — имеет отношение именно к нему. Однако *так* понимать связанное с этим учение, *как* того желает Слово (например, каким образом пачкаются уже омытые ноги учеников и как они очищаются), и *так* исполнять это, *как* того хочет Иисус, — воистину есть дело блаженных. Ибо неразумно говорить, что столь величественное имя «блаженный» прилагается к кому бы то ни было, ведь тогда, пожалуй, и слуга, моющий ноги хозяина, в силу того же самого оказался бы блаженным, да и льстец, и лицемер. Поэтому мы показываем, что мыть ноги учеников Иисуса есть дело кого-то великого, несущего в себе Иисуса, и вообще блаженного.

До́лжно, однако, знать, что к этому речению примыкают подобные: у Матфея — «ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего. Достаточно ученику быть как учитель его, и слуге — как господин его» (Мф. 10,24), и у Луки — «ученик не выше учителя, усовершенствовавшись же, всякий будет как учитель его» (Лк. 6,40).

Вслед за этим можно рассмотреть слова: «Не о всех вас говорю», а именно: к чему отнесем сказанное? Действительно, кто-нибудь скажет, что к речению: «Блаженны вы, когда исполняете», ибо Иуда не блажен. Однако я не считаю верным такое соотнесение. Ведь и об Иуде, и о ком угодно, хотя бы и совершенно дурном человеке, будет всецело истинным сказать: «Блажен ты, такой-то и такой-то, когда исполняешь вот это». Это как если бы я говорил невоздержанному, пусть даже он не при-

---

48 Здесь пропущено «Мой» или, как в некоторых рукописях, «со Мною»; ниже Ориген использует оба варианта.

49 Пс. 40,10.

слушается к сказанному и не облагоразумится: «Блажен ты, когда облагоразумишься», или презревшему мудрость, пусть даже утвердившемуся в этом выборе: «Блажен ты, когда воспримешь наставление и мудрость». Поэтому мы, пожалуй, отнесем слова «не о всех вас говорю» к речению «слуга не больше господина своего». Ведь поскольку «всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8,34), а Иуда согрешил, особенно когда дьявол вложил в его сердце предать Спасителя[50], то Иуда был рабом греха. Будучи же рабом греха, он не был слугою Слова Бога. И точно так же не был он апостолом Иисуса, ибо уже принадлежал дьяволу, вложившему в его сердце предать Спасителя. Вот почему Спаситель, отрицая, что Иуда — слуга Его и апостол, вслед за словами «слуга не больше господина своего, и посланный не больше пославшего его» сказал: «Не о всех вас говорю».

32.14 Далее рассмотрим слова: «Я знаю, кого избрал», которые, понимаемые прямо, означают следующее: Я знаю каждого из тех, кого избрал; знаю поэтому и Иуду, и не сокрыто от Меня, что дьявол уже вложил в сердце его против Меня. Но и другая мысль приходит на ум в силу присущего Писанию особого словоупотребления в отношении «знаю» (οἶδα) и подобных этому выражений, каковое, к примеру, «узнал» (ἔγνων). Говорится, что однажды в ответ на слова тех, кто скажут: «С именем Твоим мы ели и пили, и демонов изгоняли», Спаситель речет: «Я никогда не знал вас», а также: «Не знаю вас, откуда вы»[51]. На наш взгляд, если понимать эти выражения прямо, то они предлагают нечто вопреки достоинству Спасителя. Однако поскольку «узнал Господь Своих» (2Тим. 2,19), то не Своих Он не узнал, и поскольку говорит некоторым: «Никогда не знал вас», то, пожалуй, и Иуде, [раз он не Свой[52]], скажет: «Я никогда не знал тебя», или, случись иначе, сказал бы: «Не знаю тебя, откуда ты». И ныне, когда дьявол уже вложил в его сердце против Иисуса, не знал его Иисус. Поэтому Он не сказал: «Я знаю всех присутствующих», но: «Я знаю, кого избрал», как если бы сказал: «избранных Моих». Смысл таков: не о всех присутствующих гово-

---

50 Ин. 13,2.

51 Мф. 7,22.23; Лк. 13,26.27.

52 Место испорчено, чтение предположительное.

рю Я «знаю, кого избрал», и происходит это из-за одного из вас, который предаст Меня, дабы исполнилось Писание, гласящее: «Ядущий хлеб Мой, поднял на Меня пяту свою». Это речение перефразировано из сорокового псалма, а именно из следующего стиха: «Человек мирный со мною, на кого я понадеялся, который ел хлеб мой, возвеличил на меня пяту» (Пс. 40,10).

Таким образом, Спаситель утверждает, что это речение сказано о Нем и об Иуде. Отсюда ты спросишь: разве был Иуда мирным человеком и разве надеялся на него Иисус? Из сказанного явствует, я полагаю, что некогда он веровал истинно, ведь если бы он никогда не был мирным человеком, то посылающий его вместе с остальными апостолами не сказал бы и ему того, что, как написано, Он сказал двенадцати: «Говорите: "мир дому этому", и если там будет сын мира, то почиет на нем мир ваш, а если нет, мир ваш к вам возвратится» (Лк. 10,5–6). И взгляни, насколько позже дьявол вложил в его сердце против Иисуса, хотя и чуть ранее свидетельствовалось, что он — вор[53]. Однако я думаю, что будь он вором изначально, не был бы ему доверен кошель[54].

Итак, будучи достоин веры, он этой веры удостоился, пусть даже заранее было известно, что он переменится. И до *того* он был мирным ко Христу человеком, что некогда Иисус возложил на него, как доброго апостола, благие надежды. Ибо вслушайся: «на кого Я понадеялся». И я считаю, что он вместе с апостолами воспринял от неизреченных и наипитательнейших слов, получив их от Иисуса, о чем Он сказал: «ядущий хлеб Мой». А речение «возвеличил на Меня пяту свою» перешло в «поднял на Меня пяту свою», поскольку «возвеличил» и «поднял» есть то же самое. И если нужно прояснить слова «поднял на Меня пяту свою» и «возвеличил на Меня пяту свою», то скажем, что так поступает тот, кто ногою попирает кого-либо, и таков был Иуда, попиравший Сына Бога[55]. И когда он ел с Иисусом хлеб Его, тогда Иисус взял кусочек и, обмакнув, дал его Иуде Симонову Искариоту[56]. И поднял Иуда пяту свою на Учителя, когда по-

---

53 Ин. 12,6.
54 Ин. 12,6.
55 Евр. 10,29.
56 Ин. 13,26.

сле этого куска вошел в него сатана. Но можно ли отнести к Иуде и слова «беззаконие пяты (πτέρνης[57]) моей окружит меня» (Пс. 48,6), сопоставив их с «поднял на Меня пяту свою», ибо Иуда имел участие в Иисусе и считался достоянием Его и апостолом, но из-за последнего случая стал образно называться «пятою», — ты и сам рассмотришь.

«От начала говорю вам, прежде нежели сбудется, дабы когда сбудется, вы поверили, что это Я» (Ин. 13,19)

32.15 Это речение относится к вышесказанному: «Не о всех вас говорю; Я знаю, кого избрал. Но да сбудется Писание: ядущий хлеб со Мною, поднял на Меня пяту свою», то есть: Я от начала говорю вам о том, что сбудется во исполнение Писания о поднявшем на Меня пяту свою, который ест хлеб со Мною; и говорю прежде нежели произойдет, дабы когда произойдет то, что должно исполниться как предсказанное в Писании, вы уверовали, что Я — Тот, о Ком напророчено, что ядущий хлеб с Ним, поднял на Него свою пяту.

Однако спросит кто-нибудь, возможно ли, что ученикам, ноги которых омыл Иисус, говорится (как если бы они еще не уверовали, что Он — Помазанник): «От начала говорю вам, прежде нежели сбудется», и для того говорится, «дабы когда сбудется, поверили, что это Я», то есть напророченный Помазанник? Взгляни же, сможем ли мы, не порицая столь великих учеников Иисуса как все еще не уверовавших, сохранить намерение сказавшего: «Дабы когда сбудется, уверовали, что это Я»? Тот, кто воспринимает зрелища мудрости, иногда вдобавок к первым, через которые он уже мудр, получает и вторые, относительно которых он поначалу не был мудр, и становится мудрее. Именно об этом говорится в речении: «Мудрый, услышав это, станет мудрее» (Притч. 1,5). Поэтому если бы мудрому сказали нечто такое, а потом добавили, что это делает его мудрым, мы бы не посчитали, что немудрый стал мудрым, но говорили бы о мудром, ставшем еще мудрее, ибо случилось преуспеяние, ведущее к совершенству; то же самое помысли со мною о веру-

[57] В Синодальном переводе: «Беззаконие пути моего».

ющем, который может уверовать еще больше. Ведь и апостолы, придя некогда к Господу, не считали себя неверующими, сказав Ему: «Господи, приложи нам веры» (Лк. 17,5). Ибо этим «приложи» ясно показывается, что они имели веру, вмещавшую добавок.

Итак, если мы сошлись в этом, то представь со мною, что вслед за тем первым, что способствует вере, прилагается добавок из числа того же, так что и ученикам помимо того, что имелось у них из способствующего вере, было приложено увидеть исполнение Писания, гласящего: «Ядущий хлеб Мой поднял на Меня пяту свою», ибо пророчество показывает, что это прорицалось о Нем. И вслушайся в слова «дабы вы поверили», означающие то же, что и «дабы вы поверили и действовали»[58], пребывая в вере и не держась никакого повода к изменению. В самом деле, если бы вера не была огромна по величине, множественна по совокупности, то не сказал бы Павел: «Имей я даже всю веру» (1Кор. 13,2). Поэтому, как совершенный, имеющий все добродетели и воспринявший все совершенства, имеет и совершенство мудрости, и совершенство благоразумия, а также благочестия и прочего, точно так же, скажет кто-нибудь, иметь всю веру означает быть совершенным в добродетели веры. Я, однако, замечу, что неправильно было бы говорить о несовершенной мудрости, или благоразумии, или благочестии и остальных добродетелях, но ошибочно, ибо преуспеяние в каждой добродетели считается преуспеянием в совершенстве. Именно поэтому говорится, что ошибающийся в чем-то мудрец должен быть уличен, не возненавидев при этом обличителей, но возлюбив еще более, как и написано: «Обличи мудрого, и он полюбит тебя» (Притч. 9,8). Точно так же о мудром говорится, что, восприняв иные зрелища мудрости, он все еще не имеет других, почему и сказано: «Дай мудрому повод (ἀφορμήν), и он станет мудрее» (Притч. 9,9). Однако мы пришли к этому, показывая, что позволено уже верующему узнать нечто, дабы еще уверовать и через приложение знания приложить и в вере.

32.16 А если желаем знать, *кто* он, имеющий всю веру, возьмем для примера главным образом то, что удерживает верующего

[58] Другое возможное чтение: «дабы приложили к вере».

в вере, какового, скажем так, числом ровно сто, и добавим, что имеет всю веру тот, кто несомненно воспринял указанную сотню и твердо уверовал в каждый из ее членов. Тот же, кому недостает некоторого количества удерживающего в вере или твердости в предметах веры, отстоит от обладания всею верою настолько, в скольком количестве он, веруя, нуждается или насколько далек от твердости в предметах веры, всех или некоторых. Так что и в настоящем пусть будет принято, что некто способен твердо верить во что-то, а в другое — просто верить, но не твердо; впрочем, равным образом будет, пожалуй, принято, что невозможно доказать, что несовершенный в чем-то одном вообще ни в чем не имеет твердости, потому как не равное расстояние от твердости в предметах веры отделяет каждого из, скажу так, маловерных, согласно Писанию[59], и еще не усвоивших твердость в отношении предметов веры. Из этого, а также из слов: «По вере твоей да будет тебе» (Мф. 9,29) и «Вера [...[60]] спасла тебя» (Мф. 9,22) — следует, что согласно воздаянию праведного суда Божьего каждый обретет спасение, сообразное тому, какова была его вера и сколь велика она была, если только и впрямь есть в этом некое различие среди спасаемых, так что речение «какою мерою мерите, такою же отмерится вам» (Лк. 6,38) приложимо и к мере веры, и к мере воздаяния Божьего и спасения. Понявший смысл этого увидит, почему справедливо, что людям не способным судить, говорится: «Не судите, дабы не быть судимыми» (Мф. 7,1), а также: «Не судите ни о чем до времени, покуда не придет Господь» (1Кор. 4,5).

И вновь, поскольку для примера я говорил о сотне того, что удерживает в вере, и что твердо уверовавший в эту сотню имеет всю веру, а тот, кому недостает веры во что-то из этой сотни или твердости в отношении предметов веры, имеет, напротив, не всю веру, то для большей ясности изложим также следующее. «Прежде всего верь, что един есть Бог, все сотворивший и устроивший, приведший все из ничего в бытие»[61]. Необходимо также верить, что Иисус Христос — Господь, и в каждую

---

[59] Мф. 6,30; 8,26; Лк. 12,28.

[60] Лакуна в тексте, пропущено слово «твоя».

[61] *Ерма*. Пастырь. Кн. II, Заповедь первая.

истину о Нем, касающуюся Его божества и человечества. Кроме того, до́лжно верить в Святой Дух, и что, будучи свободны, мы претерпеваем наказания, когда согрешим, и вознаграждаемся, когда поступаем хорошо. Поэтому, если предположить, что некий человек, считающий себя верующим в Иисуса, не верит, что един Бог Закона и Евангелия, о славе Которого говорят небеса, от Него произошедшие, и о делах рук Которого возвещает твердь, этими руками содеянная, то такому величайшего и наиглавнейшего недостает в вере. Или, опять же, если кто верит, что Распятый при Понтии Пилате пришел в этот мир ради святейшего дела и спасения, однако родился не от девы Марии и Святого Духа, а от Иосифа и Марии, — то и такому недостает необходимейшего до обладания всею верой. И еще раз: если кто принимает Его божество, но, оскорбляясь человечеством, верит, что ничто человеческое с Ним не происходило, или что Он не воспринял эту ипостась, то и такому недостает до всей веры отнюдь не малозначительного. Или если он допускает человеческое в отношении Него, но отвергает ипостась Единородного и Первородного всяческой твари[62], то и тогда, пожалуй, не может говорить, что имеет всю веру[63].

Поразмысли вместе со мною подобным образом, дабы мы увидели, сколь это величественно — неизменно и твердо владеть всею верой, которая столь сильна, что когда вся она в человеческой душе, то способна переставлять горы, какими бы они ни были; таким образом, всякий человек способен передвинуть гору, на которую указывает Иисус[64], а также указываемые ему, но если недостает чего-либо до всей веры, то недостает и силы, чтобы передвигать горы.

Однако воспользуемся здесь и следующим примером. Как несколько человек, имея некоторую силу, впервые спускают на море корабль, однако если им недостает хотя бы одного из товарищей или чьей-то силы, корабль спущен не будет — так и вся вера есть как бы множество людей, передвигающих горы, и тому, кто несовершенен в ней, недостает столько силы для

62 Кол. 1,15.
63 Здесь критикуются различные версии монархианства.
64 1Кор. 13,2; Мф. 21,21; Мк. 11,23.

передвижения гор, сколько недостает ему до обладания всею верой. И взгляни: разве не полезно все это исследовать, имея в виду учеников, ноги которых омыл Иисус и которым — как счел бы не исследовавший, — еще не уверовавшим, Иисус сказал: «От начала говорю вам, прежде нежели сбудется, дабы когда сбудется, вы поверили, что это Я». Вместе с тем развернутое рассуждение показывает, сколь велика добродетель обладания всею верой и сколь редко она встречается, а также сколько недостает каждому из нас до обладания всею верой — так чтобы передвигать горы. Впрочем, что касается утверждения в вере, то, согласно ныне предлежащему, не является малозначительным, что и пророки некогда предрекали об Иисусе, и что прореченное, согласно их слову, произошло со Спасителем[65].

«Истинно, истинно говорю вам:
принимающий того, кого Я пошлю, Меня принимает,
а принимающий Меня принимает Пославшего Меня» (Ин. 13,20)

32.17 Иисус посылает не только святых, но и святых, и ангелов; посылает тех, кто в силу этого посланничества называются «апостолами». И вот, одни из них — люди, а другие — превосходящие силы. И мы не погрешим, прилагая имя «апостол» к тем, о ком написано: «Все они — служебные духи, посылаемые на служение ради тех, кому надлежит наследовать спасение» (Евр. 1,14). Ибо если апостолами становятся в силу посланничества, а все те, кто являются служебными духами, посылаются на служение от Него, делающего «ангелов Своих духом и служителей Своих — огнем пламенеющим» (Евр. 1,7)[66], то и они, пожалуй, будут апостолами пославшего их. В самом деле, каждый из посланных кем-нибудь является апостолом пославшего его. Потому выше и говорилось: «Слуга не больше господина своего, и посланный (ἀπόστολος) не больше пославшего его» (Ин. 13,16). Следовательно, не погрешит тот, кто назовет Иоанна апостолом Бога, ведь «был человек, посланный от Бога, имя ему Иоанн» (Ин. 1,6), и Исайю, который на слова: «Кого пошлю? Кто отпра-

---

[65] Очевидно, выпад против гностиков.
[66] Пс. 103,4.

вится к народу этому?» — ответил: «Вот я, пошли меня» (Ис. 6,8). Да и что я говорю об этом, когда и в Послании к Евреям столь великий Спаситель наш назван апостолом Отца! Ибо написано: «Имея Первосвященника великого и Апостола Иисуса Христа» (Евр. 4,14; 3,1). Так и теперь, если Спаситель посылает кого на служение чьему-либо спасению, то посланный есть апостол Иисуса Христа. Однако апостол, будучи апостолом пославшего его, точно так же есть апостол исключительно тех, к кому он послан. Имея в виду именно это, Павел сказал: «Пусть для других я не апостол, зато для вас; ибо печать моего апостольства — вы в Господе» (1Кор. 9,2). Поэтому апостолом Иисуса Христа может быть тот, кто послан лишь к одному кому-нибудь, если — Божьим промыслом — он послужил словом лишь одному. И дабы еще раз увидеть превосходство так называемых апостолов Иисуса Христа, приведем следующие слова: «Подали мне и Варнаве руку общения, дабы нам идти к язычникам, а им — к обрезанным» (Гал. 2,9). Таким образом, Павел был апостол единственно язычников, а Петр — всех обрезанных. А если кто из нас удостоится, как показал апостол, послужить как-нибудь одному или немногим большему числу людей, то станет апостолом. Но если станет, пусть не превозносится, помня слова: «И впредь от служителей требуется, чтобы каждый оказался верным» (1Кор. 4,2), ибо не всегда, когда требуется, востребованное находится.

Что касается слов «принимающий того, кого Я пошлю», то Иисусом могут быть посланы те, кто, хоть и не будут из числа признанных нами апостолов, все же являются таковыми; кроме того, Иисусом может быть послана природа, превосходящая человеческую. Итак, принимающий того, кого пошлет Иисус, в посланном принимает Иисуса, принимая же Иисуса, он принимает Отца; так что принимая того, кого пошлет Иисус, он принимает пославшего Иисуса Отца.

Однако смысл может быть и таким: принимающий того, кого Я пошлю, Меня принимает и доходит в своем преуспеянии вплоть до того, что приемлет Меня; но тот, кто принимает Меня не через какого-то Моего апостола и вмещает Меня не как служителя от людей и через людей[67], но как пришедшего к ду-

[67] Гал. 1,1.

шам, подготовившимся к принятию Меня, — тот принимает пославшего Меня Отца, так что не только Я, Помазанник, буду в нем, но и Отец. Отсюда можно помыслить и нечто противоположное: принимающий того, кого пошлет сын лукавого, принимает и Антихриста; тот же, кто принимает сына лукавого и усвояет учение Антихриста, подделанное под истину и лживо провозглашаемое праведным, — тот принимает самого лукавого. Позаботься, поэтому, как добрые менялы[68], принять служителя истинных и отвергнуть служителя лживых.

Итак, здесь говорится: «Принимающий того, кого Я пошлю, Меня принимает, а принимающий Меня, принимает Пославшего Меня», а также: «Видящий Меня, видит Пославшего Меня» (Ин. 12,45), однако не сказано «верящий в вас, верит в Меня» или «видящий вас, видит Меня». Ведь Он желает, чтобы мы принимали Его апостолов, но отнюдь не того, чтобы верили в них. Примем же посланных нам Словом, да и Само Слово Бога, и пусть никогда не будет нами принят апостол Антихриста и лживое слово.

«Сказав это, Иисус возмутился духом и засвидетельствовал, и сказал: “Истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня”»
(Ин. 13,21)

32.18 Выше Он сказал: «Душа Моя теперь возмутилась» (Ин. 12,27), а сейчас говорится, что «сказав это, Иисус возмутился духом». По этому поводу хочу выяснить, отчего в качестве аналога словам «душа моя теперь возмутилась» не было тогда сказано «дух Иисуса возмутился», или в качестве аналога речению «возмутился духом» не сказано «душа Моя теперь возмутилась»? Я отважился исследовать это надлежащим образом, храня относительно всего Писания различие души и духа и видя, что душа есть нечто среднее, приемлющее добродетель и порок, в то время как дух человека, в нем находящийся, не приемлет худшего, ибо прекраснейшими плодами считаются плоды духа[69] — не Святого, как подумают некоторые, но человеческого. Как

[68] См. примечание к гл. 8, кн. 19.
[69] Гал. 5,22.

противоположное этому названы известные дела плоти[70], все достойные порицания, ведь ни одно дело плоти не может быть хвалимым. И до сих пор я лишь единожды обнаружил, что дух дурного человека был ожесточен Господом. Ведь так написано во Второзаконии: «И не захотел Сигон, царь Есеванский, чтобы мы прошли через его земли, потому что Господь Бог ожесточил дух его и укрепил сердце его, дабы предать его в руки твои, как это теперь» (Втор. 2,30). Однако более подобающим образом это, пожалуй, будет рассмотрено в толкованиях на Второзаконие. Теперь же нам предстоит объяснить, почему написано, что «сказав это, Иисус возмутился» не в душе, не душою и даже не от духа, но «духом»? И дабы не оставалось в стороне то, что было замечено о духе, до́лжно сказать, что в словах «душа Моя теперь возмутилась» речь шла о страдании, исходящем от возмущения души, в словах же «Иисус возмутился духом» (то есть человеческим духом) — о страдании, наступающем в силу превосходства духа. Ведь поскольку святой живет духом, предшествующим во всем, что происходит в жизни: во всяком действии, молитве и песнопении, обращенном к Богу, то все, что он когда-либо делает, делает духом, и даже когда страдает, страдает духом. Но если таков святой, то сколь справедливее говорить так о предводителе всех святых, Иисусе, дух Которого, человека, в принятии Им всего человека сотряс остальное человеческое в Нем! Именно так Он «возмутился духом», дабы свидетельствовать и дабы сказать вслед за как бы божественною клятвой «Аминь»[71]: «Говорю вам, что один из вас предаст Меня». Ибо Он возмутился, будучи просвещен в отношении будущего духом, увидевшим, я полагаю, что дьявол уже вложил в сердце Иуде Симонову Искариоту предать Учителя; и поскольку возмущение произошло от гносиса в духе, каковой также пребывал в волнении[72], Иисус, как сказано, «возмутился духом». В соответствии же с одним из пониманий слов «плоть немощна»[73], возмутилась, пожалуй, и плоть. Таков был Иисус, о Котором Гавриил сказал Марии: «И вот, зачнешь во чреве, и наречешь Ему

70 Гал. 5,19.
71 В толкуемом стихе переведенною словом «истинно».
72 То есть дух.
73 Мф. 26,41; Мк. 14,38: «Дух бодр, плоть же немощна».

имя: Иисус; Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего» (Лк. 1,31).

Однако заметь, *как* именно в исследуемом речении слово «свидетельствовал» (ἐμαρτύρησεν) соотнесено со следующими: «Один из вас предаст Меня». Ибо сказанное и прореченное ученикам об Иуде, одном из них, было свидетельством (μαρτυρία), то есть чем-то соименным, я полагаю, тому, что обозначается как мученичество (τὸ μαρτυρεῖν)[74] и смерть через богопочитание. Однако не одно и то же, думаю я, обозначено словом «свидетельствовал» в том речении, где представлен мученик Бога и Помазанника Его, и здесь, где оно соотнесено со словами «один из вас предаст Меня».

По силам своим задумываюсь также над словами «один из вас», возводимыми к Иуде, которые, быть может, показывают, что он отпал от апостольского чина, в котором и сам возвеличился, имея некогда близкий остальным апостолам образ мыслей. Ибо именно так я понял слова: «Вот Адам стал как один из Нас» (Быт. 3,22), поскольку там не сказано «как Мы» или «как Я», но — в силу того, что один отпал от блаженства — «как один из Нас». А выражение «как один» вторит, мне кажется, словам, идущим вслед за «но вы как люди умрете»: «и как один из правящих падете» (Пс. 81,7). Ибо когда было много правящих, один отпал, и грешники, повторяя вслед за ним, падают его падением. Ибо как он, пребывая в божественности, отпал, так и те, кому Слово говорит: «Я сказал: вы — боги и все сыны Всевышнего» (Пс. 81,6), отпав от блаженства, не будучи изначально людьми, как люди умирают и как один из правящих падают.

Кроме того, я считаю, что сказанное поразительным образом выразило и такую мысль: предавший Меня — не чужой Моим ученикам и даже не просто один из многих учеников, но один из тех, кто в выборе Моем почитаемы апостолами. Таким образом, многие, осуждая Иисуса, говорили: «Распни, распни Его» (Лк. 23,21), а также: «Истреби от земли такого» (Деян. 22,22)[75], но предать Его было делом видевшего и понимавшего Его. Ибо

---

[74] В Новом Завете и в позднейшей христианской литературе слово μάρτυς («свидетель») имеет также значение «мученик».

[75] Реакция толпы на слова Павла об Иисусе.

зная Его как Учителя столь многих и столь великих знаний, которые он сообща с апостолами воспринял частным образом, зная Его как Господа и предавая Его, он предал величие Его, о котором знал, ведь не сделал бы этого тот, кто не увидел величие Его. Он предал Великого не в том, насколько Он велик, так как не увидел, насколько Он велик; зная, однако же, каким великим Он был, и будучи знаком с величием мудрости, слова и благости в Нем, предав Его, он предал столько величия, сколько увидел. Вот почему лучше было бы ему не родиться[76] — ни рождением возрождения (если кто-нибудь более глубоко поймет это[77]), ни в обычном его понимании. Желающий избавить себя от трудов по этому поводу и находящий, что если кому и выгодно что, так это существующему, полагая, что несуществующему едва ли что выгодно, — такой, придя ко второму пониманию, воспримет его в большей мере.

«Посмотрели ученики друг на друга, недоумевая, о ком Он говорит» (Ин.13,22)

32.19 Если бы зло Иуды было известно ученикам, то, когда Спаситель сказал: «Один из вас предаст Меня», было бы понятно, кто предаст Учителя. Теперь же, посмотрели «друг на друга ученики, недоумевая, о ком Он говорит». Ведь, пожалуй, и Иуда своими прежними добрыми делами препятствовал апостолам предполагать что-либо о его низости. Но и когда дьявол уже вложил в сердце, дабы предал Его Иуда Симонов Искариот, тот, пожалуй, не всецело был испорчен. Ведь поскольку был в нем остаток благой воли, он, видя, что Тот осужден, когда «связав, отвели Его и предали Пилату, правителю» (Мф. 27,2), «раскаявшись, возвратил первосвященникам и старейшинам тридцать сребреников, говоря: "Согрешил я, предав кровь невинную"» (Мф. 27,3–4). И когда они сказали: «Что нам до того? Смотри сам», бросив сребреники, сребролюбец Иуда «пошел и удавился» (Мф. 27,4–5), не оставшись увидеть свершение над Иисусом приговора Пилата. И не было в нем ни чистого раскаяния о гре-

[76] Мф. 26,24; Мк. 14,21.

[77] То есть в свете учения о метемпсихозе.

хе, ни испорченности, не смешанной с чем-то добрым. Ведь если бы он искренне раскаялся — пусть даже как разбойник, сказавший: «Вспомни меня, Иисус, когда придешь в Царствие Твое» (Лк. 23,42), — то, придя к Спасителю, сделал бы со своей стороны что-нибудь, дабы умилостивить Его по поводу успевшего осуществиться предательства. С другой стороны, если бы в его душе отсутствовало всяческое представление о добре, то он бы не раскаялся, увидев, что Иисус осужден, но, пожалуй, обвиняя, присовокупил бы слова, способствующие предательству. Но и если бы он, как сребролюбец, обрадовался полученным тридцати сребреникам, цене «Оцененного» (Мф. 27,9)[78], то не пожелал бы избавиться от серебра, не возвратил бы его первосвященникам и старейшинам и не признался бы перед ними же, себя обвиняя, а Учителя прославляя, в словах: «Согрешил я, предав кровь невинную». Однако и то, что он удавил себя, было делом никого иного, как вложившего в сердце его предать Спасителя — и впрямь, в обоих случаях он уступил дьяволу.

Все это я приложил по мере сил, дабы показать тем, кто считают его по природе не приемлющим спасения, что он не был таков, и в то же время излагая разумное основание того, что после слов Господа ученики «посмотрели друг на друга, недоумевая, о ком Он говорит». Впрочем, достаточно представить пророческое речение из сорокового псалма, показывающее, что, будучи святым, он переменился, ведь написано: «И человек мирный со мной, на кого я понадеялся, ядущий хлеб мой возвеличил на меня пяту» (Пс. 40,10)[79]. Но и речение: «Если бы враг ругал меня, я перенес бы» (Пс. 54,13), возводимое к нему же, обнаруживает, что не от начала был он врагом. Однако и слова: «Если бы ненавистник мой величался, я скрылся бы от него» (Пс. 54,13) — показывают, что некогда он любил Иисуса, дойдя даже до равенства с Ним, ибо написано: «Но ты, человек равный мне, вожатый мой, знающий меня» (Пс. 54,14).

Впрочем, ты найдешь еще очень многое, из чего поймешь справедливость того, что ученики «посмотрели друг на друга, недо-

---

[78] Зах. 11,12–13.

[79] Ин. 13,18.

умевая, о ком Он говорит». Лука написал, что когда Спаситель сказал: «И вот, рука предающего Меня со Мною за столом. Сын Человеческий идет по предназначению, но горе тому человеку, которым Он предается», ученики начали выпытывать друг у друга, «кто бы из них намеревался сделать это» (Лк. 22,21–23); и, конечно, они спрашивали, «недоумевая, о ком Он говорит». Но у Луки не обнаруживается, что каждый из них подозревал и себя самого, у Матфея же и Марка это показано. Ибо Матфей утверждает: «И опечалившись крепко, начали они говорить: "не я ли, Господи?"» (Мф. 26,22); а вот что у Марка: «И начали они печалиться и говорить Ему один за другим: "не я ли?", и другой: "не я ли?"» (Мк. 14,19). Действительно, будучи людьми, они, я полагаю, помнили, что изменчив образ мыслей тех, кто еще только преуспевают, и приемлет желания противоположные их прежним предпочтениям. Кроме того, зная, против чего наша брань[80], они, в силу неведения того, что в людях, боялись, не побеждены ли они, и не приняли ли на себя предательства Учителя. Ибо даже Петр имел намерение не отречься от Иисуса, когда, обещая, говорил: «Если и все соблазнятся о Тебе, я не соблазнюсь» (Мф. 26,33); побежденный, однако, духом робости, трижды отрекся от Него, прежде чем пропел петух. И мы, конечно, наставляемся следующими речениями: «Стоящий твердо, смотри, не упади» (1Кор. 10,12) и «Не хвались днем завтрашним, ибо не знаешь, что он родит» (Притч. 27,1).

Однако помимо простого смысла, слова «посмотрели ученики друг на друга» являют, пожалуй, и такой: каждый по мере сил человеческих всматривался в образ мыслей другого, соображая, могла ли душа, соделавшая то-то и таким вот образом расположенная к нелживому Учителю, подлинно засвидетельствовавшему: «Истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня», до того обратиться и забыть наставления Учителя, что дойти даже до предательства Его. Действительно, в словах «недоумевали, о ком Он говорит» ясно выражено, что ученики не могли понять, о ком это было сказано, и, недоумевая, ни подумать что-либо определенное, ни сказать не находили.

---

80 Еф. 6,12.

«Один из учеников Его, которого Иисус любил, возлежал у лона[81] Иисусова. Тогда делает знак ему Симон Петр и говорит: "Скажи, кто тот, о ком Он говорит". Тот же, припав к груди Иисуса, говорит Ему: "Господи, кто он?" Отвечает Иисус: "Тот, кому Я, обмакнув, дам кусочек". И обмакнув кусочек, берет и дает его Иуде Симонову Искариоту. И тогда вслед за кусочком этим вошел в него сатана. Говорит ему Иисус: "Что делаешь, делай скорее". И никто из возлежавших не понял, к чему Он сказал ему это. Ибо некоторые думали, что поскольку у Иуды был кошель, Иисус сказал ему, чтобы он купил все нужное им для праздника или чтобы подал нищим» (Ин. 13,23–29)

32.20 Лежащий у лона Иисусова, один из учеников Его, которого Иисус любил, есть, похоже, написавший это Евангелие Иоанн. Ведь в конце Евангелия сказано: «Обернувшись, видит Петр идущего следом ученика, которого Иисус любил и который во время вечери припал к Его груди и сказал: «Господи, кто предающий Тебя?» Видя его, говорит Петр Иисусу: «Господи, а он что?», и отвечает ему Иисус: «Если хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того? Ты следуй за Мной». И было слово между братьями, что ученик тот не умрет. Однако Иисус не сказал ему, что не умрет, но: «Если хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того?» (Ин. 21, 20–23). А что этот ученик и есть написавший Евангелие Иоанн, ясно из следующего добавления: «Сей ученик и свидетельствует об этом, и написал это» (Ин. 21,24). Обрати внимание, что в обоих местах Евангелия Петр, как бы в большей мере доверяя ему и полагаясь на него, вначале «делает знак ему и говорит: «Скажи, кто тот, о ком Иисус говорит как о предателе», а потом, видя его идущего следом и как бы заботясь о нем больше, чем остальные, говорит Иисусу: «Господи, а он что?», поскольку хочет знать о конце жизни Иоанна, подобно тому как узнал о собственном: что когда состарится, протянет руки свои, и другой препояшет его и отведет туда, куда он не хочет[82].

Если слова, которые говорит Иисус, есть дух, а не буква, есть целиком жизнь и никоим образом смерть[83], и если, изображая

---

[81] Здесь и ниже, следуя мысли Оригена, мы переводим ὁ κόλπος как «лоно», беря его в значении «внутреннего», «сокровенного».

[82] Ин. 21,18.

[83] Ин. 6,63.

Его, ученик, которого Он любил, пишет то, что есть дух и жизнь, то речение «один из учеников Его возлежал у лона Иисусова» следует понимать сообразно той чести, каковою Сыну Бога прилично было удостоить, а возлюбленному Его принять. И я считаю, что если даже Иоанн возлежал тогда у лона Иисусова символически, удостоенный этой почести как избранный достойным исключительной любви Учителя, то этот символ показывает, что Иоанн, преданный Слову и находящий отдохновение в наиболее мистическом, возлежал в лоне Слова подобно тому как Оно находится в лоне Отца, согласно речению: «Единородный Бог, сущий в лоне Отчем, Он явил» (Ин. 1,18). И если мы не грубо понимаем слова: «Было так, что умер нищий и отнесен был ангелами на лоно Авраамово» (Лк. 16,22), то нечто подобающее помыслим и о лоне Авраама. И когда мы именно так поймем это, то защитимся от трудности, возникающей в силу непонимания Писания и высказанной тем, кто хочет отвергнуть толкование о богатом и бедном. Ибо если, говорит он, Лазарь возлежал на лоне Авраама, то прежде, чем он ушел из жизни, кто-то другой был, пожалуй, на этом лоне, а до него — еще кто-нибудь. Но и когда умрет иной праведник, утверждает он, нищий уступит ему место. Недоумевая по этому поводу, он не понял, что есть лоно Авраамово и что мириады праведников могут совместно здесь успокоится, приобщившись к тому, что было открыто Аврааму.

32.21 А если нужно представить другое место из Писания, касающееся имени «лоно», то давай рассмотрим, каким образом «сказал Господь Моисею: “Вновь вложи руку свою в лоно свое”; и он вложил руку свою в лоно свое, вынул ее из лона своего, и покрылась рука его проказою, будто снегом. И сказал: “Вложи руку свою в лоно свое”; и он вложил руку свою в лоно свое, вынул ее из лона своего, и стал цвет тела его опять как прежде» (Исх. 4,6–7).

Итак, трудно и превыше сил наших понять, символом чего может быть это знамение. Поскольку, однако, мы должны не пренебрегать исследованием и дать будущему читателю пришедшее на ум решение, скажем, что зачастую рука является символом деяний, а лоно Моисея имеет два значения: согласно первому и буквальному пониманию, это то, что обращает деяние в нечто

подобное снегу (как принять говорить у евреев) и проказе, согласно же второму и соответствующему духовному закону, оно делает общину чистой и восстанавливает ее в стремлении к природе Слова. В самом деле, заметь, что к этому прибавлено следующее: «Если не поверят тебе и не послушают гласа первого знамения, то поверят тебе и гласу второго знамения» (Исх. 4,8), ибо кто не доверяет буквальному пониманию, тот в силу возвышенного образа мысли верит в духовное толкование закона. Но если кто не поверит обоим этим знамениям — первому, обращающему деяние в проказу, и второму, восстанавливающему его в собственной природе, — то для такого вода станет кровью. Ведь написано: «И будет так, что если не поверят тебе и двум знамениям этим, и не послушают гласа твоего, возьмешь воды из реки и выльешь на сушу, и вода, которую возьмешь из реки, станет кровью на суше» (Исх. 4,9). Обрати внимание, что по поводу этого знамения уже не говорится «поверят тебе» или «не поверят». Ведь ясно, что для не поверившего в оба знамения взятая из реки вода становится кровью, ибо по неверию своему он не способен насладиться сладостью Слова.

Однако, узнав здесь более, чем нужно, о лоне Иисуса, вернемся к предлежащему и, поняв, что ученик, которого любил Иисус, возлежал у лона Его, сделаем все, дабы удостоиться исключительной любви Его и, таким образом, и самим возлежать у лона Иисуса.

Итак, Симон Петр делает знак возлюбленному ученику Иисуса и, не удовольствовавшись этим знаком, говорит ему: «Скажи, кто тот, о ком Он говорит». Поскольку в Притчах выражение «делать знак» (τὸ νεύειν[84]) берется в применении к коварству, ибо дурной человек, говорится там, «делает знак глазом, указывает ногою, учит знаками пальцев и извращенным сердцем устрояет злое» (Притч. 6,13), а также «делающий знак глазами обманом приносит мужам печаль» (Притч. 10,10), дóлжно сказать, что не просто «делание знака», но делание знака глазом, то есть искажение взгляда или непрямой взгляд есть нечто дурное, и делать знак, обманывая, также достойно порицания. Од-

---

84 νεύω — «кивать», «наклоняться» и в переносном смысле: «подмигивать», «делать знак».

нако сделать знак в силу любознательности — вот в чем состоял поступок Петра, и было сообразным этому деланию сказать товарищу, как в большей мере откровенному с Учителем: «Скажи, кто тот, о ком Он говорит». Ибо он, вероятно, желал узнать тайну, связанную с предательством, которое Иуда совершает в отношении Иисуса; и чтобы Петр узнал это, Иоанн, лежавший прежде у лона Иисуса, встал и припал к груди Его. И тому, кто не припал к груди, но остался возлежать у лона, Он, пожалуй, не сообщил бы то, что желал узнать Иоанн или Петр. Поэтому, хотя в начале он возлежал у лона Иисуса и лишь потом припал к груди Его, в конце Евангелия этот истинный ученик Иисуса характеризуется именно через второе действие, как большее и выдающееся. Ибо написано: «Обернувшись, видит Петр идущего следом ученика, которого Иисус любил и который во время вечери припал к груди Его и сказал: "Господи, кто предающий Тебя?"» Ведь не написано: «который возлежал у лона Иисуса».

32.22 Посмотрим же, что, отвечая, сказал Господь. Он говорит: «Тот, кому Я, обмакнув, дам кусочек». Итак, Иисус сказал это и «обмакнув кусочек, берет и отдает его Иуде Симонову Искариоту». И тогда вслед за кусочком этим вошел в него сатана, не умевший войти прежде и даже тогда, когда вложил в сердце Иуде Симонову Искариоту предать Его[85]. Ибо до́лжно было, я полагаю, через подаяние кусочка забрать у недостойного то наилучшее, каковым он думал владеть, потому что у неимущего отнимется и то, чем он думает владеть[86]. Таким образом, недостойный лучшего Иуда был разлучен с говорившим[87] и дал дорогу в себя сатане. Впрочем, примера ради и дабы стало понятно, почему Господь дал Иуде кусочек и тогда тот лишился наилучшего, что пребывало в нем, да и, пожалуй, мира, который от него, слышавшего и не принявшего, возвратился к говорившему, — согласно сказанному: «Если будет там сын мира, мир ваш на нем почиет, если же не будет там сына мира, мир ваш к вам возвратится» (Лк. 10,6) — представим написанное во втором Послании к Коринфянам, а именно: «Ваш избыток —

---

85 Ин. 13,2.

86 Лк. 8,18; Мф. 25,29.

87 То есть с Иисусом.

к их недостатку, дабы и их избыток был к вашему недостатку» (2Кор. 8,14). Увидев здесь обмен земного на духовное, сможешь понять, *как* Он дал недостойному кусочек, дабы через это отнять у него, недостойного более слышать: «Человек мирный со Мною» (Пс. 40,10), мир, ибо «грязный пусть еще замарается» (Откр. 22,11); и когда этот мир был отнят, ищущий случая войти в его душу вошел в Иуду, потому что тот дал ему место[88].

Вместе с тем заметь, что поначалу сатана не вошел в Иуду, но только вложил в сердце Иуде Симонову Искариоту «предать Учителя» (Ин. 13,2), теперь же, согласно ныне исследуемому, после кусочка, вошел в него. Вот почему и мы остережемся, дабы дьявол не вложил в наше сердце какую-нибудь из своих раскаленных стрел[89], ибо если вложит, то после и сам будет искать случая войти.

Однако спросит кто-нибудь, почему не написано «тот, кому Я дам кусочек», но с добавлением «обмакнув», ведь Он говорит: «Обмакну кусочек и дам», а затем «обмакнув кусочек, берет и дает его Иуде Симонову Искариоту». В таком случае подумай, можешь ли ты утверждать, что подлинный хлеб необмакнут и есть пища как таковая, кусочек же, данный Иуде, не был ни хлебом, ни необмакнутым кусочком, но погруженным (βεβαμμένον) Тем, Кто может отторгнуть от его души закалку (βαφήν[90]) Словом, насколько она присутствовала в нем, дабы после кусочка вошел в него сатана.

Я бы, пожалуй, рассмотрел и родственные этим слова из Евангелия от Матфея: «Опустивший со Мною руку в блюдо, этот предаст Меня» (Мф. 26,23), а также из Евангелия от Марка: «Обмакивающий со Мною в блюде» (Мк. 14,20), и из Евангелия от Луки, где хоть и не сказано: «обмакивающий», однако же говорится: «И вот, рука предающего Меня со Мною за столом» (Лк. 22,21). Истинное понимание этого ты, пожалуй, обретешь у тех, кто много мудрее меня, я же предполагаю, что здесь яв-

---

88 Еф. 4,27.

89 Еф. 6,16.

90 ἡ βαφή — «погружение» (раскаленного металла в жидкость), «закалка». Ориген вновь пользуется производным от глагола βάπτω, быть может, показывая вышеупомянутый обмен земного на духовное: одно погружение уравновешивается другим.

лено и бесстыдство Иуды, не чтущего Учителя в совместной трапезе и не уступающего Ему в праве обмакнуть в блюде, как это делали остальные. Вот почему никто из них не опускал руку в блюдо вместе с Ним, этот же, недостойный опустить с ними, опускал с Ним, желая Быть равным Ему, в то время как должен был предоставить Ему первенство. Так что и речение: «И вот, рука предающего Меня со Мною за столом» — относится, наверное, к тому же. Побуждая однажды молодых к почитанию старейшин за трапезой и говоря с долей шутки, ты удачно воспользуешься этим речением, дабы они не сталкивались с рукою старейшин. Ведь и так написано: «Не сталкиваться с ним в блюде» (Сир. 31,16). Зная, однако, что вызову у слушателей чувство излишнего разыскания и оправдания, неспособного убедить знатока, я все же дерзнул на это, полагая, что лучше все испытывать[91], нежели оставить что-то в Писании неисследованным.

32.23 Как только сатана вошел в Иуду, «говорит ему Иисус: "Что делаешь, делай скорее"» (Ин. 13,27). Однако это «ему» некоторым образом двусмысленно, поскольку Господь мог сказать так или самому Иуде, или сатане, призывая врага к борьбе или предателя — к тому, чтобы послужить долженствующему спасти мир домостроительству, каковое Он уже ни ждать, ни задерживать, но, сколь можно, ускорить желал, не страшась, как думают некоторые, не понявшие, почему Он сказал: «Отец, если можно, да минует Меня чаша сия» (Мф. 26,39), но, так сказать, отважнейше изготовившись к бою. Считаю поэтому, что и в двадцать шестом псалме от лица Спасителя пророчествуется о времени страдания, когда злодей со всем войском выступит против Него; видя их, вооружающихся против Него и покрытых пылью, когда «приступили цари земли, и правители сошлись для того же — против Господа и Помазанника Его» (Пс. 2,2), Он говорит: «Господь — свет Мой и спаситель Мой, кого устрашусь? Господь — защитник жизни Моей, кого убоюсь? Те, кто рядом со Мною, кто злоумышляют пожрать плоть Мою, теснящие Меня и враги Мои, сами ослабли и пали. Если встанет предо Мною войско, не устрашится сердце Мое, и если поднимется на Меня война, в сердце — надежда Моя» (Пс. 26,1–3).

[91] 1Фес. 5,21: «Все испытывайте, хорошего держитесь».

Однако никто из возлежавших не понял, к чему было сказано сатане или Иуде: «Что делаешь, делай скорее». Ибо поскольку они возлежали на праздновании Пасхи, то подумали, что Он говорит носившему кошель для трат и подаяний на нужды нищих, чтобы тот приобрел все, что нужно им для праздника, или из собранного дал нищим. Иисус же не об этом говорил, но, видя и вошедшего, и предавшего Его, и все злоумышление против Себя, водружаясь на борьбу и на то, чтобы ради спасения людей превзойти злого, сказал: «Что делаешь, делай скорее».

«Взяв кусочек, он тотчас вышел; а была ночь» (Ин. 13,30)

32.24 Спаситель сказал Иуде: «Что делаешь, делай скорее», и предатель единственно в этом повинуется теперь Учителю. Ведь взяв кусочек, он не ждал и не медлил, но, как написано, «тотчас вышел», чтобы по приказу Иисуса скорее совершить дело предательства. И он воистину «вышел», ибо не только, согласно простому пониманию, вышел из дома, где происходила вечеря, но и совершенно ушел от Иисуса, подобно выражению «вышли от нас»[92]. Я же думаю, что и сатана, вошедший в Иуду после кусочка, не мог быть в том же самом месте, что и Иисус, поскольку нет никакого согласия между Иисусом и Велиаром[93].

Если я не занимаюсь чем-то лишним, спрашивая, почему к словам «взяв кусочек» не добавлено «и съев», то и сам ты над этим задумаешься. Ведь где Слово желает этого, там к «взятию» прилагает и «поедание», как, например, о благословенном хлебе написано, что Иисус сказал ученикам: «Возьмите, ешьте» (Мф. 26,26). Тогда *что* же, взяв кусочек, Иуда не съел его? Пусть то, что мы скажем, не согласуется с прежним, и все же давай поупражняемся (γυμνάσωμεν) здесь, а уж читатель рассудит, *что* из сказанного до́лжно принять. Итак, «обмакнув кусочек» и, очевидно, оставив его в блюде, Иисус берет его; именно так ты поймешь выражение «обмакнув кусочек», дабы не оставить без внимания это «берет»[94]. Затем говорится: «Отдает Иуде Си-

---

[92] 1 Ин. 2,19: «Они от нас вышли, но не были наши», где говорится об антихристах.

[93] 2Кор. 6,15.

[94] Ин. 13,26: «И обмакнув кусочек, берет и отдает его Иуде»; Ориген в очередной раз дает пример скрупулезного чтения текста.

монову Искариоту. И тогда вслед за кусочком этим вошел в него сатана». То есть «вслед за кусочком», пожалуй, не съеденным Иудой, поскольку вошедший в него сатана предупредил употребление кусочка, дабы Иуда не был облагодетельствован даром Иисуса. Ибо этот кусочек имел силу, идущую на пользу тому, кто употребит его; он же, вложив однажды в его сердце предать Учителя, страшась, что после употребления кусочка вложенное выпадет из него, упреждая, вошел в Иуду, когда тот взял кусочек, и тогда же, после слов «что делаешь, делай скорее», взяв кусочек, Иуда тотчас вышел.

Пожалуй, не будет неубедительным сказать по поводу этого места следующее: *как* недостойный, вкушающий хлеб Господа и пьющий из чаши Его, ест и пьет на осуждение[95], ибо единая сокрытая в хлебе и чаше могущественная сила в добром образе мыслей производит наилучшее, а дурному приносит осуждение, *так* и полученный от Иисуса кусочек был одного рода с тем, что дан остальным апостолам (в речении «возьмите, ешьте»), однако им он — во спасение, а ему — в осуждение, так что после кусочка вошел в него сатана.

Пусть хлеб и чаша будут поняты простыми людьми сообразно общепринятому толкованию Евхаристии, но те, кто научены слышать глубже, пусть вдобавок поймут их сообразно божественному провозвестию истинного слова о пище. Для примера я бы сказал, что даже наипитательнейший в телесном отношении хлеб, с одной стороны, усиливает предполагаемую лихорадку, с другой же, приводит к здоровью и благосостоянию. Вот почему зачастую слово истины, преподносимое душе больной, не нуждающейся в такой пище, губит ее и становится для нее причиной худшего; таким образом, даже истинное говорить опасно. Это было сказано мною по поводу кусочка, который Он, обмакнув, «дает Иуде Симонову Искариоту», и мы вели рассуждение в обоих направлениях: или нужно говорить, что, взяв, Иуда съел его, или же, что ему воспрепятствовал вошедший в него сатана.

Если речение «а была ночь» до́лжно рассматривать как нечто, не случайно брошенное евангелистом, то нужно сказать, что эта

---

95 1Кор. 11,27.

чувственная ночь была символом, образом той ночи, что наступила в душе Иуды, когда возникшая над бездною тьма[96], сатана, вошел в него. Ибо «назвал Бог тьму ночью» (Быт. 1,5), а мы — не сыны этой ночи и тьмы, как говорит Павел: «Так что, братья, мы не от ночи и не от тьмы» (1Фес. 5,5), а также: «Мы же, будучи сынами дня, да трезвимся» (1Фес. 5,8). Поэтому не ночь, но наисветлейший день был для тех, чьи ноги омыл Иисус, для тех, кто очистился и отмыл грязь ног души своей; и тем более не было ночи для того, кто возлежал у лона Иисуса, потому что Иисус любил его и любовью этой развеял всю тьму. Однако не было ночи и для Петра, признавшего: «Ты — Помазанник, Сын Бога живого» (Мф. 16,16), когда открыл ему это небесный Отец; но в то же время отречение было для него ночью[97]. Поэтому теперь, когда, взяв кусочек, Иуда тотчас вышел, тогда для него, вышедшего, наступила ночь, ибо не было с ним мужа, имя Которому — Восход (Ἀνατολή), ибо, выйдя, он оставил солнце праведности[98]. И исполнившись тьмы, Иуда преследовал Иисуса, однако тьма и вобравший ее не настигли преследуемый свет[99]. Поэтому даже когда он как будто правдиво сказал: «Согрешил я, предав кровь праведную» (Мф. 27,4), то «ушедши, удавился» (Мф. 27,5), ибо находящийся в нем сатана руководил его вплоть до веревки и подвесил на ней; тогда же и дьявол коснулся души его, ибо не таков он был, чтобы Господь сказал о нем дьяволу то именно, что Он сказал об Иове: «Однако души его не касайся» (Иов 1,12; 2,6).

«И когда он вышел, Иисус говорит: “Ныне прославлен Сын Человеческий, и Бог прославлен в Нем. Если Бог прославлен в Нем, то и Бог прославит Его в Себе, и вскоре прославит Его”» (Ин. 13,31–32)

32.25 Начало прославления Сына Человеческого (после славы знамений Его и чудес, а также Преображения) — исход Иуды вместе с вошедшим в него сатаной из места, где был Иисус. Вот почему Господь сказал: «Ныне прославлен Сын Человеческий».

[96] Быт. 1,2.
[97] Мф. 26,70.
[98] Зах. 6,12; Мал. 4,2.
[99] Ин. 1,5.

А еще Спаситель сказал: «Когда Я буду вознесен от земли, всех привлеку к Себе» (Ин. 12,32), показывая «какою смертью прославит Бога» (Ин. 21,19)[100], ибо даже смертью прославил Он Бога. Поэтому, когда проявилось начало домостроительства предстоящей Иисусу смерти, то есть когда Иуда, взяв кусочек, вышел, чтобы действовать против Иисуса, было сказано: «Ныне прославлен Сын Человеческий». Далее, поскольку Помазанник не мог прославиться без прославления Им Отца, постольку к словам «ныне прославлен Сын Человеческий» добавлено: «И Бог прославлен в Нем». Впрочем, прославление через смерть ради людей относилось не к Тому, Кто, будучи единородным Словом, Мудростью и Истиной (да и вообще всем, что называется божественным в Иисусе), не был рожден умереть, но к человеку, который был также и Сыном Человеческим, рожденным по плоти от семени Давида[101]. Именно поэтому выше Он сказал: «Ныне ищете убить Меня, Человека, сказавшего вам истину» (Ин. 8,40), а в рассматриваемом теперь речении: «Ныне прославлен Сын Человеческий». Вот Его, я полагаю, бывшего послушным «вплоть до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2,8), и возвеличил Бог, потому что Слово, сущее в начале у Бога, Слово-Бог[102], не приемлет возвеличения. Возвеличение же Сына Человеческого, случившееся с Ним, прославившем Своею смертью Бога, состояло в том, что Он уже не есть нечто отличное от Слова, но тождественен Ему. Ибо если «привязавшийся к Господу есть един дух» (1Кор. 6,17), так что о нем и о духе уже не говорится: «Их двое», то разве тем более не скажем мы о человечности Иисуса и Слове, что они стали одним? При этом Он, не считая хищением «быть равным Богу» (Флп. 2,6), возвеличивается, в то время как Слово остается при собственном величии или возвращается к нему, когда Слово-Бог, сущее человеком, вновь оказывается у Бога.

Если же Иисус смертью прославил Бога, то и речение «сбросив с Себя начальства и власти, обличил их в открытую, восторжествовав на кресте» (Кол. 2,15), и слова «умиротворив кровью

---

[100] Ин. 12,33.

[101] Рим. 1,3.

[102] Ин. 1,1.

креста Его и земное, и небесное» (Кол. 1,20) [...][103] ибо во всем этом прославлен Сын Человеческий и Бог прославлен в Нем.

32.26 Поскольку прославляемый прославляется кем-то, то о речении «прославлен Сын Человеческий» ты спросишь: кем прославлен? То же касается и слов «Бог прославлен в Нем». Ради ясности этих речений рассмотрим тщательно, во-первых, слова «ныне прославлен Сын Человеческий», во-вторых, «и Бог прославлен в Нем», в-третьих, следующее условное суждение «если Бог прославлен в Нем, то и Бог прославит Его в Себе», и, наконец, в-четвертых, «и вскоре прославит Его». Разве только кто-нибудь скажет, что последнее нужно брать в составе того высказывания, что завершает условное суждение (εἰς συμπλοκήν τὴν ἐν τῷ λήγοντι τοῦ συνημμένου)[104], так что оно начинается после слов «Бог прославлен в Нем» и заканчивается словами «и Бог прославит Его в Себе, и вскоре прославит Его». Обязательно рассмотрим и выражение «слава», которое не прилагается к предмету безразличному (ἐπὶ τοῦ μέσου πράγματος)[105], как то обстоит у некоторых из эллинов, определяющих ее, соответственно, как похвалу со стороны многих, ибо ясно, что иначе, нежели у них, применяется это выражение в Исходе, где говорится: «И слава Господа наполнила скинию. И не мог Моисей войти в скинию свидетельства, потому что осеняло ее облако, и слава Господа наполнила скинию» (Исх. 40,34–35). И в третьей книге Царств это описано следующим образом: «И было так, что когда священники вышли из святилища, облако наполнило дом Господа. И не могли священники стоять на служении ввиду облака, ибо слава Господа наполнила дом» (3Цар. 8,10–11). Однако и о славе Моисея так сказано в Исходе: «И когда сходил Моисей с горы, две скрижали Завета были в руках Моисея; и не знал Моисей, сходя с горы, что в беседе с Ним исполнился славой вид лица его[106]. И увидел Аарон и все сыны Израиля Моисея, и был ис-

---

[103] Лакуна в тексте.

[104] Ориген использует здесь технические термины стоической логики: ἡ συμπλοκή — соединительное суждение, τὸ συνημμένον — условная предпосылка в силлогизме, τὸ λῆγον — консеквент условного суждения.

[105] τὸ μέσον, см. примечание к гл. 22, кн. 20.

[106] В Синодальном переводе: «лицо его стало сиять лучами».

полнен славой вид лица его, и побоялись они приблизиться к нему» (Исх. 34,29).

32.27 Такое значение «славы» обнаруживается и в Евангелии от Луки, а именно в следующих словах: «И когда Он молился, стал другим вид лица Его, и изменилась одежда Его, и стала белой, блистающей. И вот, два мужа говорили с Ним, каковые были Моисей и Илия; они, увиденные во славе, говорили об исходе Его, который надлежало Ему свершить в Иерусалиме» (Лк. 9, 29–31). Посмотри также, к *чему* Павел прилагает выражение «слава»: в одном случае он говорит: «Если же служение смерти, запечатленное в каменных буквах, было во славу, так что сыны Израиля не глядели в лицо Моисею из-за славы лица его, преходящей, то разве не гораздо более будет во славу служение духа? Ибо если славно служение осуждения, то многим более изобилует славою служение праведности. Ведь то, что однажды в свою очередь прославилось, даже и не прославляется — ввиду превосходящей славы, ибо если преходящее славно, то многим более пребывающее в славе» (2Кор. 3,7–11). А в другом месте: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господа, преображаемся в тот же образ от славы к славе, как от Господня Духа» (2Кор. 3,18). И немного спустя опять: «Если же и сокрыто Евангелие наше, то для погибающих оно сокрыто, для неверующих, у которых бог века этого ослепил помышления, дабы не воссиял свет евангельской славы Помазанника, Который есть образ Бога» (2Кор. 4,3–4). И чуть далее вновь: «Потому что Бог, сказавший свету воссиять из тьмы, озарил наши сердца светом знания славы Божьей в лице Иисуса Христа» (2Кор. 4,6). Впрочем, предлежащее толкование евангельского речения не требует тщательного объяснения каждого из этих выражений. И разве только вкратце до́лжно сказать следующее: как, сообразно телесному смыслу, некое божественное проявление[107] имело место в разрушенных скинии и храме, а также в лице Моисея, общавшегося с божественною природой, так и, согласно анагогии, будет, пожалуй, сказано, что достоверное знание о Боге, постигнутое умом, подготовленным к этому своею превосходящею чистотой, есть зримая слава Бога. Поэтому

[107] ἡ ἐπιφάνεια — «внешний блеск», «слава».

ум очищенный и, ради точного созерцания Бога, поднявшийся над всем материальным, боготворится в том, что он созерцает. Нужно сказать, что именно так прославляется лицо созерцавшего Бога, общавшегося с Ним и приобщившегося божественной природе, так что, говоря образно, это и есть прославление лица Моисея, обоготворенного его умом. Сообразно этому говорил и апостол: «Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господа, преображаемся в тот же образ». Однако, подобно тому как блеск ночного света затмевается восходящим солнцем, так и слава Моисея затмевается славою Христа. Ибо превосходство Христа в знании Отца, которым Он прославил Его в Себе, было несравнимо с тем, что знал Моисей и что прославило лицо души его. Вот почему сказано, что слава Моисея преходяща по причине превосходящей славы во Христе.

32.28 Сколь можно кратко высказав это в отношении предлежащего нам предмета, давай вернемся к речению: «Ныне прославлен Сын Человеческий, и Бог прославлен в Нем». Итак, Сын, зная Отца, самим этим знанием Его, как величайшим благом и как бы совершенным гносисом (которым Сын знает Отца), прославлен[108]. Я, однако, полагаю, что и Самого Себя зная — каковое знание недалеко отстоит от предыдущего, — Он этим знанием Себя прославлен. Если же целокупный гносис наполняет славою величие Его, знающего все, сколько есть сокрытого и явленного, то м, не состоит ли это величие в том, чтобы быть самой Мудростью, или — когда речь идет о Самом Сыне Человеческом — быть прославленным в силу единения с Мудростью. Однако всей той славой, которой прославлен Сын Человеческий, Он прославлен благодаря одаряющему Отцу. И хотя много есть того, что наполняет всю славу человека, важнейшее из всего — Бог, Который, будучи познан Сыном, не просто прославляется, но в Сыне прославляется. Пусть поэтому будет чересчур смелым и превышающим наши силы заняться рассмотрением столь великого учения, и все же нужно отважиться и предложить то, что можно в данном случае исследовать.

Хочу выяснить, может ли Отец быть прославленным помимо прославления в Сыне (которое мы разъяснили), в большей мере

---

[108] Рукопись испорчена, чтение предположительное.

прославляя Себя в Самом Себе, когда, пребывая в обозрении Самого Себя, в силу гносиса Себя и созерцания (θεωρία) Себя (которое больше того созерцания, что в Сыне), Он, нужно сказать, радуется неким невыразимым удовольствием, веселием и радостью (насколько следует думать подобное о Боге), в Самом Себе находя удовольствие и радость. Я пользуюсь этими именами не потому, что было бы справедливо говорить так о Боге, но потому, что мне недостает, так сказать, неизреченных слов[109], которые только Он, а с Ним и Единородный Его, может в подлинном значении высказать или помыслить о Себе.

Поскольку речь шла о прославлении Бога во Христе, то подобным образом мы бы, пожалуй, рассмотрели и то, *как* Он прославляется в Святом Духе, да и во всем, что увидело или увидит славу Господа. Итак, я думаю, что Сын есть сияние полной славы Самого Отца, согласно Павлу, сказавшему: «Который, будучи сиянием славы» (Евр. 1,3), а отдельные отблески этого сияния полной славы доходят до остальной разумной твари, ибо я не думаю, что кто-нибудь, кроме Сына Его, может вместить все сияние полной славы Бога.

Очевидно, теперь, когда домостроительство страдания Сына Человеческого за всех происходит не без Бога[110], «потому Бог и возвеличил Его» (Флп. 2,9). Не один только, говорит Он, «прославился Сын Человеческий», но и «Бог прославился в Нем», и кто-нибудь следующим образом объяснил бы относящееся к этому месту. Написано: «Никто не узнал Сына, кроме Отца» (Мф. 11,27) и сказано: «Блажен ты, Симон Бар-Иона, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой небесный» (Мф. 16,17). Поскольку Сын не был узнан миром: «В мире был, и мир через Него произошел, и мир Его не узнал» (Ин. 1,10), то Он не был еще прославлен в мире, и ущерб от того, что Он не был прославлен в мире, понес не Тот, Кто не был прославлен, но мир, не прославивший Его. Когда же Отец небесный дал узнать Иисуса тем, сущим от земли, кому Он открыл это, тогда Сын Человеческий прославился в узнавших Его и через славу,

---

109 2 Кор. 12,4.

110 χωρὶς θεοῦ — «без Бога» или «кроме Бога», Ориген имеет в виду один из вариантов прочтения Евр. 2,9. Чаще этот стих читается так: «...дабы Ему, по благодати Божьей (χάριτι θεοῦ), вкусить смерть за всех».

которой Он прославился в узнавших Его, Он наделил славой узнавших Его. Ибо те, кто открытым лицом, как в зеркале, взирают на славу Господа, преображаются в тот же образ[111].

32.29 Заметь, однако, что выражение «от славы» означает откуда, а «к славе» — *как*, а именно: от славы прославляемого и к славе прославляющих[112]. Таким образом, когда Он пришел для домостроительства, по которому должен был вознестись для мира и, будучи узнан, прославиться к славе прославляющих Его, то сказал: «Ныне прославлен Сын Человеческий», а также: «Никто не узнал Отца, кроме Сына и того, кому Сын откроет» (Мф. 11,27); поскольку же в силу домостроительства Сын должен был открыть Отца, постольку: «И Бог прославился в Нем». Или же речение «и Бог прославился в Нем» ты сопоставишь со словами «видевший Меня видел пославшего Меня» (Ин. 12,45), ибо в Слове, сущем Боге и образе Бога невидимого[113], созерцается породивший Его Отец, так что всмотревшийся в образ Бога невидимого может тотчас увидеть прототип образа, Отца.

Еще и таким образом будет яснее понято относящееся к данному месту: как через некоторых людей имя Бога хулимо среди язычников[114], так через святых, чьи светлые и добрые дела видны пред людьми[115], прославляется имя Отца небесного. В ком, однако, Он прославлен столько же, сколько в Иисусе, Который не совершил греха, в устах Которого не найдено коварства и Который не знал греха[116]? И вот будучи Таким, Сын прославлен, и Бог прославлен в Нем. Если же Бог прославлен в Нем, то Отец воздаст Ему больше того, что сделал Сын Человеческий. Ибо то, что Сын Человеческий прославлен в Боге, меньший — в превосходящем, согласно речению «Отец, пославший Меня, больше Меня» (Ин. 14,28), есть больший дар Тому, Кто прославил Бога, меньший — превосходящего. И действительно, та слава, что в Сыне — ког-

111 2Кор. 3,18.

112 Оба эти выражения находим в цитируемом выше стихе: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господа, преображаемся в тот же образ от славы к славе...» (2Кор. 3,18).

113 Кол. 1,15.

114 Рим. 2,24.

115 Мф. 5,16.

116 1Пет. 2,22; 2Кор. 5,21.

да прославляет Его Отец, — многим превосходит славу в Отце, когда Он прославляется в Сыне. И подобало Великому воздать за ту славу, которою прославил Его Сын, и обрадовать Сына прославлением Его в Себе, дабы Сын был прославлен в Боге.

Далее, поскольку пока еще это не должно было произойти (я говорю о прославлении Сына в Боге), постольку добавлены слова: «И вскоре прославит Его». Впрочем, мы понимаем, что сказанное значительно меньше того, что вмещает исследуемое место, когда открывает Бог, когда Слово Его участвует в показе славы Божьей и когда одаряющий Отец дает, кому можно, узнать всю славу Бога. Поэтому, будучи бедны и много ниже достоинства этих речений, мы воздаем благодарность Богу за изъяснение, многим превышающее нашу заслугу.

«Дети, еще недолго Я с вами; будете искать Меня и, как сказал Я иудеям, что куда Я иду, вы не можете прийти, так и вам говорю теперь» (Ин. 13,33)

32.30 Собрав из Евангелий речения, где Спаситель наш будто отец говорит с детьми, отважься утверждать, что для кого-то Спаситель является отцом, ведь говорит Он расслабленному: «Дерзай, чадо! Отпускаю тебе грехи» (Мф. 9,2), а той, что страдала кровотечением: «Дочка, вера твоя спасла тебя» (Мф. 9,22). И теперь Он говорит ученикам: «Дети», — и, полагаю я, уменьшительное имя[117] являет нечто важное и указывает на все еще младость души апостолов даже в то время. А если кто-нибудь будет искать, не был ли расслабленный, услышавший: «Чадо», более зрел сравнительно с теми, кому Слово говорит: «Дети», — то пусть услышит, что если кто дитя, то он во всех отношениях и чадо, поэтому ничто не препятствует расслабленному, называемому «чадом», быть и дитем, так что нет никакой необходимости в том, чтобы расслабленный, считаемый чадом, был более зрелым, чем те, кому Слово сказало: «Дети».

Однако нужно знать, что если у людей дитя не может стать братом тому, кому оно ранее приходилось ребенком, то неверно,

[117] Иисус говорит апостолам: «τεκνία», что есть уменьшительная форма от τέκνον — «чадо».

что нельзя перемениться и из дитя Иисуса стать братом Его. Действительно, после воскресения Спасителя те, кому Он сказал: «Дети», как бы претворенные этим воскрешением, стали братьями Того, Кто прежде сказал им: «Дети». Поэтому написано: «Ступай к братьям и скажи им: “Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, к Богу Моему и Богу вашему”» (Ин. 20,17). И точно так же можно, пожалуй, преобразиться из слуги Иисуса, ведь прежде, чем быть детьми, были же ученики Его слугами, что явствует из речения: «Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я таков» (Ин. 13,13), а также: «Слуга не больше господина своего» (Ин. 13,16), написанных до слов «Дети, еще недолго Я с вами». И ты задумаешься: *так* ли, что слуга вначале становится учеником, затем дитем, а затем братом Христа и сыном Бога? Нужно, однако, сказать, что ученик здесь — тот, кто, смирившись сам, воспримет знание Слова, учась у столь великого Учителя мудрости Бога.

Согласно более простому и как бы буквальному пониманию, слова «еще недолго Я с вами» ясны: ведь вскоре предстояло Ему уже не быть с учениками: вначале Он был взят отрядом воинов, тысяченачальником и слугами иудейскими, которые, связав, отвели Его сперва к Анне[118]; после того был Он предан Пилату и приговорен к кресту, а затем провел три дня и три ночи в сердце земли[119]. Следуя же более глубокому пониманию, ты подумаешь, что после этого «недолго», Он не был с ними не потому, вероятно, что не присутствовал среди них телесно, и не потому, что душа Его сошла в ад: ведь это не мешало быть с учениками Тому, Кто сказал: «Где двое или трое соберутся во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18,20), а также: «Вот, Я среди вас во все дни до скончания века» (Мф. 28,20), — но потому, что, когда исполнилось речение «Все вы соблазнитесь обо Мне в эту ночь, ибо написано: «Поражу пастыря, и рассеются овцы стада» (Мф. 26,31), тогда уже не было среди них Того, Кто пребывает только с достойными. Впрочем, кто-нибудь привел бы в качестве возражения слова: «Среди вас стоит Тот, Кого вы не знаете» (Ин. 1,26), утверждая, что Он находится и среди тех, кто

[118] Ин. 18,12.

[119] Мф. 12,40.

не знает Его. Однако заметь, что не одно и то же, когда Он находится с кем-нибудь, — что обещается достойным, — и когда Он стоял неузнанный среди незнающих. Ведь это сказано в обещание: «Где двое или трое соберутся во имя Мое, там Я посреди них», а также: «Вот, Я среди вас во все дни до скончания века», но не таковы слова: «Среди вас стоит Тот, Кого вы не знаете». Таким образом, сказавший: «Вот, Я среди вас», в предлежащем речении говорит: «Еще недолго Я с вами». Однако сказавший: «Еще недолго Я с вами», не сказал бы Иуде: «Я с тобою» (ибо Он уже не был с ним), даже если бы тот действительно там присутствовал, ведь дьявол уже вложил в сердце его предать Спасителя; Он не сказал бы этого и тогда, когда, обмакнув, дал ему кусочек. Но когда после кусочка вошел в него сатана, еще в большей мере не был Христос с Иудою, отдалившем себя от Спасителя, ибо: «Какое согласие между Христом и Велиаром?» (2Кор. 6,15).

32.31 Если и недолго еще надлежало быть с детьми отцу их, Иисусу, нужно знать, *что* последует за этим «недолго»; и пусть не было с ними Его — ничуть не менее должны были они искать Иисуса, подобно Петру, который после отречения горько заплакал, ища, я полагаю, Иисуса. Поэтому теперь говорится: «Еще недолго Я с вами», но чуть позднее: «Вскоре уже не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня» (Ин. 16,16); и когда сказали ученики: «Что это Он говорит: “вскоре”? Не знаем, что Он говорит», Иисус, уразумев, о чем они хотят спросить Его, сказал им: «О том ли спрашиваете вы друг друга, что Я сказал: “Вскоре не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня”? Истинно, истинно говорю вам, что вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы опечалитесь, но печаль ваша в радость будет» (Ин. 16,18–20). Поэтому в течение того «недолго», когда они не видели Его, они искали Иисуса и потому плакали и рыдали, но печаль их обратилась в радость, когда исполнилось речение: «И опять вскоре увидите Меня».

По поводу обдумываемых нами слов: «И опять вскоре увидите Меня» — ты спросишь: *так* ли, что тот, кто вскоре не увидит Его, поскольку после этого ему предстоит увидеть Его, увидит Его весьма скоро? Однако искать Иисуса означает искать Слово, Мудрость, Праведность, Истину и Силу Бога, поскольку все это и есть Помазанник. Но ищут Его и некоторые из тех, кто виде-

ли знамения и вместе с этим видением получили от Него хлеб и ели, так что причиною их поиска Его было насыщение от Слова, почему Он и говорит: «Ищите Меня не потому, что видели знамения, но потому, что ели хлеб и насытились» (Ин. 6,26).

Затем, поскольку прежде Он сказал иудеям: «Я ухожу, и будете искать Меня, и в грехе вашем умрете; куда Я иду, вы не можете прийти» (Ин. 8,21), то теперь, относя предлежащее к тем словам, Он говорит: «И как сказал Я иудеям, что куда Я иду, вы не можете прийти, так и вам говорю теперь». Ибо как им, говорит Он, сказал Я это, так и вам, однако для вас это ненадолго. Потому что именно так мы понимаем выражение «и вам говорю теперь», которое не тождественно словам «и вам говорю», взятым без добавления «теперь». Ведь иудеи, которых Он прозрел умирающими в собственном грехе, не на короткое время были лишены возможности прийти туда, куда ушел Иисус, ученики же, с которыми вскоре Он уже не должен был быть, в силу прежде сказанного не могли последовать за Словом, уходящим по причине связанного с Ним домостроительства.

32.32 Если бы перед выражением «куда Я иду, вы не можете прийти» не были поставлены слова «как сказал Я иудеям», то мы бы поняли сказанное более просто, относя его к исходу души Иисуса из жизни; теперь же и иудеи должны были умереть, и Иисус, умерев, сойти в ад. Почему же они не могли отправиться туда, куда ушел Иисус? Но кто-нибудь скажет, что поскольку Ему надлежало быть в раю Бога, где умирающие в собственном грехе быть не должны были, а ученики Иисуса быть там тогда не могли, а позднее могли, постольку умирающим в их грехе иудеям сказано: «Куда Я иду, вы не можете прийти», а ученикам: «Куда Я иду, вы не можете прийти теперь». Ибо порядок речения таков: «Как сказал Я иудеям, так и вам говорю: куда Я иду, вы не можете прийти теперь»[120].

Точно так же немалое изыскание требуется в этом месте из-за слов: «Сын Человеческий проведет три дня и три ночи в сердце земли» (Мф. 12,40). Ибо *как* Он проведет три дня и три ночи

[120] Пример весьма свободного отношения Оригена к тексту Писания: проводя свое толкование, он меняет ради этого порядок слов, так что «теперь» относится уже не к речи Иисуса, но к способности учеников следовать за Ним.

в сердце земли, когда сразу же после исхода должен был оказаться в раю Бога, согласно речению «Сегодня вместе со Мною будешь в раю Бога»[121] (Лк. 23,43)? Таким образом, это речение, как несозвучное остальному, смутило некоторых, так что они дерзнули предположить, что сами эти слова: «Сегодня вместе со Мною будешь в раю Бога» — были добавлены к Евангелию некими подделывателями. Мы же, говоря проще, скажем, что прежде, чем уйти в упомянутое сердце земли, Он воскресил в раю Бога того, кто сказал Ему: «Вспомни обо мне, когда придешь в царствие Твое» (Лк. 23,42). Беря же более глубоко, скажем, что в Писании слово «сегодня» часто простирается на весь нынешний век, например, в речении: «И пересказывалось слово это между иудеями вплоть до сего дня» (Мф. 28,15), или в словах: «Он — отец моавитян до сего дня» (Быт. 19,37), или: «Если услышите сегодня глас Его, [...] не отступите от Господа»[122]. В сегодняшний день Он возвещает ему, желающему быть вспомянутым Им в царстве Бога, что в настоящем веке, прежде будущего, сделает так, что тот будет с Ним в царстве Бога. Но пусть это будет сказано среди прочего, в отступлении от прежней речи; что же касается учеников, желающих следовать за Иисусом не в буквальном смысле, как это подумали бы простецы, но так, как это открывается в речении: «Кто не берет креста своего и не следует за Мною, не достоин быть учеником Моим» (Мф. 10,38), то ныне Господь говорит им: «Куда Я иду, вы не можете прийти теперь». Ведь хотя бы они и желали следовать за Словом и исповедывать Его, не соблазняясь о Нем, однако все еще не могли делать это, потому что «не было еще Духа, ибо Иисус еще не был прославлен» (Ин. 7,39) и «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1Кор. 12,3).

Слово же уходит Своими путями, и следует за Ним тот, кто поспевает за Словом (ὁ λόγῳ ἑπόμενος[123]), а не может следовать тот, кто не готов ревностно ступать по следу, ибо Слово руководит к Своему Отцу тех, кто делает все, чтобы уметь по-

---

121 Слова, сказанные Христом распятому подле него разбойнику.

122 Лакуна в тексте; как следует из трактата Оригена «О молитве» (27, 13), где проводится та же мысль и используются те же примеры, Ориген приводил здесь две цитаты: Пс. 94,8 и Иов 22,16.

123 Можно еще перевести: «понимающий Слово».

спевать за Ним и следовать за Ним, покуда однажды не скажут Помазаннику: «Прилепилась к Тебе душа моя» (Пс. 62,9). Но поскольку тридцать второй том «Толкований на Евангелие от Иоанна» принял достаточные очертания, прервем здесь его изложение.

Научное издание

Ориген

Толкования на Евангелие от Иоанна

Перевод, комментарии и предисловие
Кулиев Олег Игоревич

Директор издательства *Р. В. Светлов*

Ответственный редактор *А. А. Галат*
Редактор *Е. О. Стоянов*
Художник *О. Д. Курта*
Корректор *О. В. Смушко*
Верстка *В. А. Смолянинов*

Подписано в печать: 29.06.2018
Формат 60х90 $^{1}/_{16}$. Печать офсетная
Усл. печ. л. 33,75. Тираж 300 экз.
Заказ № 120

Издательство РХГА
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15
Тел.: (812) 310-7929, +7 (981) 699-6595;
факс: (812) 571-30-75
E-mail: rhgapublisher@gmail.com
http://irhga.ru

Отпечатано в типографии «Литография Принт»
191119, Санкт-Петербург, Днепропетровская ул., д. 8

ISBN 978-5-88812-907-4